

La de små barna komme til meg?

En analyse av Markusevangeliets fortellinger om barn



Katrine Intelhus Lind-Solstad

Veileder: Dr.teol Marianne Bjelland Kartzow

Spesialoppgave i teologi

Universitetet i Oslo

Teologisk fakultet

Høsten 2010

Forord

Det å skulle skrive en oppgave om barn var ingen selvfølgelighet da jeg skulle velge tema for min oppgave. Men gjennom erfaringer fra ulike arenaer der jeg har jobbet med barn, fikk jeg en viktig motivasjon for å skrive nettopp om dette temaet.

Gjennom studietiden har jeg fått noen redskaper til å jobbe med bibelsketekster. De bibelske tekstene står der, som en viktig leverandør for vår kulturelle historie, for samfunn og verdensbilde. Å ville gjøre denne jobben handler ikke bare om barn, den handler om så mye mer. Det dreier seg for meg om hvordan jeg skal samtale med disse tekstene. Forholde meg til dem, jobbe med dem, forstå hva det er jeg preges av.

Å velge å se på Markus fortellinger om barn er bare en inngang inn i dette spørsmålet, og er ikke nødvendigvis verken den eneste eller kanskje mest saksvarende for prosjektet. Det er likevel her jeg ønsker å gå inn. Fordi tekstene står der, som fortellinger på en verden vi preges av, men ikke har tilgang til. Fordi vi begrunner vår trosopplæringsplan med bibelsk belegg, ikke nødvendigvis disse tekstene som jeg har valgt, men i fortellingen om Jesus møte med barna. Da er jeg nødt å forstå og skjønne hva disse tekstene forteller meg. I hver eneste dåp i Den norske kirke leser vi ”la de små barn komme til meg”, men hva betyr dette egentlig?

Jeg har derfor i denne oppgaven tenkt å bruke de verktøyene jeg har fått gjennom studiet. Jeg har lyst å jobbe med tekster, men også se om jeg klarer å formulere noen tanker om en teologi som jeg kan ta med meg, selv etter at denne oppgaven er levert. Det har vært min viktigste motivasjon gjennom hele prosessen.

En oppgave skriver ikke seg selv, og prosessen har vært lang. Jeg kunne aldri klart dette alene. Derfor blir det en lang takkeliste: dere har alle bidratt til at jeg i dag kan sende dette fra meg!

Jeg vil spesielt takke min fantastiske veileder, Marianne. Du har vært en engasjert, imøtekommende, kunnskapsrik og inspirerende veileder. Dine mange perspektiver har alltid fått meg til å se litt lenger! Og størst takk skal du ha for å fått meg til å tro på prosjektet, og veien jeg har gått!

Gaute, Kari og Stina dere skal ha en stor takk for korrekturlesning og all hjelp i prosessen! Marte – for alle gode tanker og litteratur! Stine og Anders, for alle de faglige samtalene og litteratur tipsene. Daniel – som har bidratt med mye litteratur og gode samtaler om Markusevangeliet. Og Petter for alle diskusjoner, for alle perspektiver, for korrekturlesning og kveldsmat!

Mine medstudenter skylder jeg og en stor takk. For kaffepauser og kantinediskusjoner. For det jeg har opplevd som et ekte engasjemet for oppgaven. For hver enkelt som har blitt provosert over mine påstander, og for hver den som spør meg om mer og setter spørsmålstegn.

Til dere alle; Takk for spennende tanker og fruktbare diskusjoner, de kritiske spørsmålene og evnen til å motivere meg.

Til slutt vil jeg takke hele familien! Mine to nydelige nevøer, Sander og Daniel, som har gitt meg mange nye spørsmål, og gjennom deres herlige tilstedeværelse og vesen alltid er en motivasjon for å grunne over store og små spørsmål sammen. Dere er min inspirasjon! Til foreldre, tanter og onkler – som lytter, støtter og er motiverende. Takk for alt!

Og til sist vil jeg takke det barnet som gav meg så mye – kunnskap og nye perspektiver! Du er en herlig unge!

Forkortelser og bibelutgaver

NT05 = Bibelselskapets oversettelse av Det nye testamentet 2005

NT = Det nye testamentet

GT = Det gamle testamentet. Brukes også om de stedene der referansene sier Hebrew Bibel

Torah = De fem mosebøkene i jødisk tradisjon

Der jeg har brukt gresk tekst er det hentet fra Novum Testamentum Graece

Innholdsfortegnelse

Forord.....	2
Forkortelser og bibelutgaver	3
1. Innledning	6
1.1 Oppgavens formål og problemstilling.....	6
1.2 Metode og begrensinger	7
1.3 Hvorfor Markus?	8
1.4 Hvilke barn er med i Markus?	11
2. Perspektiver på barn i antikken	12
2. 1 Perspektiver i oppgaven	12
2.2 Barn i den antikke verden.....	12
2.2.1 Den gresk-romersk verden	13
2.2.2 Den jødiske verden	16
2.2.2.1 Josefus og Filion.....	18
2.2.2.2 Rabbinsk tradisjon.....	20
2.3 Kjønn, etnisitet og sykdom.....	21
2.3.1 Kjønn	21
2.3.2 Etnisitet.....	24
2.3.3 Sykdom og helbredelse	26
2.4 Oppsummering: Barn i antikken og Det nye testamentet.....	29
3. Barn i Markus.....	30
3.1 Innledning til Markus	30
3.2 Barnefortellingene i Markus.....	32
3.2.1 Perikopen 5.21-23, 35-43.....	32
3.2.2 Perikopen 6,14-29	35
3.2.3 Perikopen 7,24-30	39
3.2.4 Perikopen 9,14-29	43
3.2.5 Perikopen 9, 34-37	45
3.2.6 Perikopen 10,13-16	47
3.3 Oppsummering	49

4. Analyse av tekster om barn i Markus	50
4.1 Analyse av barn i Markus.....	50
4.2 Jenter i Markus	50
4.2.1 <i>Helbredelse av jenter i Markus</i>	50
4.2.2 <i>Herodias datter</i>	54
4.3 En besatt gutt	57
4.4 To tekster om ”barnet”	58
4.5 Oppsummering: Barns funksjon i Markus	60
5. Avslutning	63
6. Litteraturliste.....	65

1. Innledning

1.1 Oppgavens formål og problemstilling

Utgangspunktet for denne oppgaven er Markusevangeliets tekster om barn. Evangeliet inneholder flere ulike tekster om barn. Kriteriet for utvelgelsen av tekster har vært at barn skal være nevnt som aktører eller tilstede som symboler. Felles for alle perikopene er at barna er med, i relasjon til noen i narrativen eller som metaforer. De fortellingene jeg har valgt å se nærmere på er Jairus' datter (5,22-43), Herodias datter (6,21-29), den syrisk-fønikisk kvinnens datter (7,25-30), en besatt gutt (9, 14-29) og et barn som stilles opp i midten (9,33-37) og barna som blir brakt til Jesus (10,13-16). Jeg har valgt Markusevangeliet fordi det ikke sier noe om Jesus barndom, men sier likevel mye om idealer og verdier i forhold til barn.

I de senere årene har forskning på barn blitt et stort forskningsfelt innen teologi. Der den tidligere forskningen har konsentrert seg om familie, kjønn og seksualitet er det nå en ny tendens til at forskningen ser på barn spesielt, og barn som ensartet kategori.¹ Å se på barn som en egen kategori mener jeg blir for snevert, og jeg stiller meg derfor kritisk til fortolkninger som forenkler barn i evangeliene. Perikopen i Markus 10,13-16 ble teksten jeg ble engasjert av til å skrive om dette temaet, og det er her min tittel kommer fra. Hva betyr denne teksten "La de små barna komme til meg"? Kan alle barn komme, skal alle barn komme, eller er det bare noen barn Jesus i disse tekstene inviterer?

I introduksjon til Marcia Bunes bok om barn i bibelen sier hun om sine kollegaer;

"They contributed to this project because of their shared interest in strengthening biblical studies and childhood studies and their common concern and compassion for children themselves [...] and [I] admire how all of them, in their own ways are supporting children in their midst and around the world".²

Mine spørsmål og undringer over det positive fokuset på barn i forskningslitteraturen starter nettopp her, og jeg stiller meg spørsmålet om hvorfor barna løftes frem i evangeliene. Fordi vi mener de skal hentes frem? Fordi de har vært oversett? Eller er forskningen en reaksjon på at man har glemt noe?

¹ Bunge, M. Fretheim T. E. og B. R. Gaventa (red). (2008) *The child in the Bible* Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co s. xv

² Bunge *The child in the bible* s. xi

Bunge sier hun ser barn som en kategori, og vil se hva barndom i antikken var. Slik vil hun lese bibeltekster gjennom kategorien barn, eller det hun tror kan være et barns blikk på tekstene, og se hva som skjer da. Bunge setter kategorien barn opp mot kategorier som rase, klasse og kjønn, og mener dette er metodisk viktig og vil avsløre nye spørsmål i tekstene. Jeg tenker derimot at barn kan leses gjennom kategoriene kjønn, rase og klasse. Jeg mener derfor at dette dreier seg om parallelle kategorier som påvirker hverandre.

Mitt innsteg er at barn ikke er en homogen gruppe mennesker som vi kan forholde oss til generelt. Teologien er nødt til å si noe om hvordan barn i antikken tilhørte ulike kategorier og inngikk i ulike strukturer. Jeg vil se om tekstene i Markusevangeliet om barn gir en forståelse av barn i antikken, og vil starte med å se på hva et barn var i antikken, og se dem i sammenheng med Markusevangeliet generelt. Slik ønsker jeg å undersøke hvilket barnesyn Markusevangeliet presenterer eller står i tradisjon av.³

1.2 Metode og begrensinger

I tolkningen av bibeltekster kan innstegene være ulike, og i denne oppgaven ønsker jeg å vise ulike måter å tilnærme meg tekstene på. Jeg ønsker å utvide perspektivet til å handle om andre kategorier disse barna var en del av: kjønn, etnisitet, sosial klasse, alder eller deres status. Jeg har valgt å bruke en sosio-historisk tilnærming i oppgaven til barns status og vilkår i den gresk-romerske verden, i samspill med den jødiske. Dette har jeg valgt å gjøre fordi jeg mener jeg ikke kan jobbe med tekster i Markus uten å se nærmere på konteksten disse tekstene ble dannet i. Konteksten som Markus ble skrevet i er mangfoldig og kompleks, noe som skaper behov for å se utover det kildegrunnlaget som vi presenteres for av Markus.

Forståelsen av hvordan den narrative verden konstrueres er viktig, og kan fortelle noe om karakterene og den historiske verden tekstene er konstruert av. Jeg tror ikke den narrative verden korresponderte helt med virkeligheten slik den var. Fortellingene i Markus kan være et bidrag til å forstå noe av den sosiale bakgrunnen tekstene ble dannet i, og at det er et samspill mellom Markus' fortellinger og den antikken verden. Slik kan narrative bidra til at vi forstår mer av den konteksten de ble skapt i. Dette kan bety at det er en kompleks korrespondanse mellom den narrative verden og den antikke.⁴

³ Jeg vil videre i oppgaven referer til Markusevangeliet som Markus.

⁴ Hvordan vi kan forholde oss til den narrative verden skriver Aasgaard om i (2009) *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas* Eugene, OR: Cascade Book s.53

Bonnie Miller-McLemore stiller spørsmålet ” Did Jesus really love little children?”.⁵

Artikkelen er helt ny, og jeg gjenkjenner mange poenger og observasjoner jeg selv har gjort i arbeidet med denne oppgaven. Derfor velger jeg å gå inn å se videre på dette gjennom å bruke noen perspektiver og bruke ulike hermeneutiske metoder for å jobbe med tekstene jeg vil presentere.

1.3 Hvorfor Markus?

Hvordan Markus har blitt forstått i forhold til de andre evangeliene er viktig for forståelsen av tekstene om barn. Jeg vil derfor starte med å si noe om hva som karakteriserer Markus, og hva som har vært grunnlaget for å forstå tekstene jeg jobber med.

Markus har ikke alltid blitt regnet for å være det eldste. Augustin (354-430 e.Kr) uttalte at Markus var uferdig og et sammendrag av Matteus og Lukas evangeliene. Det var ikke før i det 19. århundre teorien at Markus som det eldst ble gjeldene. Markus ble regnet som et ubetydelig skrift, og det kom ikke bibelkommentarer før i middelalderen. Før det ble Matteus regnet for å være det eldste evangeliet, og noen forskere hevder fortsatt dette.⁶

De som mener Markus er det eldste evangeliet vektlegger hans manglende utbroderinger og enkle språk. De anser det som usannsynlig at Markus er et sammendrag av Matteus og Lukas, for Matteus og Lukas har mye tekst som finnes ikke finnes i Markus. Slik mener de Matteus og Lukas kjenner til Markus når de skriver sine evangelier. Hvis Markus er et sammendrag av disse evangeliene er det usannsynlig at han har utelatt så store deler av tekstmaterialet.⁷

Det andre argumentet for at Markus må være skrevet først er det i teksten som knyttes til tiden det er skrevet i. Markus blir datert til år 60-70 e.Kr og er skrevet enten i Roma, Syria eller

⁵ I sin artikkel ”Jesus loves the little children? An exercise in the Use of Scripture” publisert 4. Okt 2010 – Journal of childhood and religion

⁶ Harrington D. J. (red) Donahue, J. R. (2005) *The Gospel of Mark*, (Sacra Pagina Volume 2) Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press s. 3

⁷ Harrington *The Gospel of Mark* s. 4

Galilea-området og kan være sendt til forfulgte kristne.⁸ Markus' måte å skrive på er knapp og enkel gresk. Dette igjen har ført til ulike teorier om hvem forfatteren bak Markus kan være.⁹

Markus viser til Det gamle testamentet som den autoritative teksten. Det er et fokus på Jesus som menneske. Både Matteus og Lukas defineres til å ha en mer kristosentrisk fortellerstil, de legger mer vekt på Jesus som Guds sønn.¹⁰ Gundry mener at Markus også er opptatt av å vise Jesus som Guds sønn, men at Markus vektlegger Jesu lidelse primært.¹¹

Det tar for seg Jesu korsdød, disiplenes selvfornektelse og korsbærelsen. Samtidig fokuserer det på Jesu seier og oppstandelse. Dette skaper et bilde av at Markus skriver for å vise hvordan Jesus er sterk, autoritær, vis, og uskyldig i kontrast til den straff han får ved å dø på korset. Det kan se ut som dette er Markus' intensjon – å vise at Jesus er mer enn den straffen han fikk, og ønsket om å gi et bilde av en sterk Jesus.¹²

Markus' tema og struktur bygger opp under Jesu korsfestelse. Korsfestelse var den verste måten å bli straffet på. Det var en dødsstraff brukt på kriminelle og slaver fordi det var en brutal måte å dø på, assosiert med skam og uverdighet. Cicero uttalte at dette var en så skamfull død at en romer ikke måtte tenke eller snakke om metoden.¹³

De negative assosiasjonene de romerske tilhørerne hadde til korsfestelsesdøden er med på å underbygge at Markus vil vise at Jesus er guddommelig selv om han led denne døden. Markus vil overbevise andre om at Jesus var Guds sønn, og presentere de positive sidene ved livet han levde. Markus presenterer Jesus som vet at han skal dø, og går til Jerusalem, og ikke rømmer unna sin dom og skjebne.

⁸ Harrington *The Gospel of Mark* s. 1. Moloney mener at det er størst sannsynlighet for at Markus ble skrevet i Roma, og knytter dette til Markus dårlige kjennskap til det Palestinske området, låneord fra latinsk og et rimelig stort fokus på hedninger som en del av frelsen. Han er enig i at evangeliet mest sannsynlig er skrevet til forfulgte, og dette etter Jerusalems fall i år 70 e.Kr. Moloney, F. J. (2004) *Mark : storyteller, interpreter, evangelist* Massachusetts: Hendrickson Publishers, s.10

⁹ Harrington *The Gospel of Mark* s. 12

¹⁰ Harrington *The Gospel of Mark* s. 4

¹¹ Gundry, J. M. (2008) "Children in the Gospel of Mark, with special attention to Jesus' blessing of the children (Mark 10:13-16) and the purpose of Mark". I Bunge, M. Fretheim T. E. og B. R. Gaventa (red). (2008) *The child in the Bible* Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co s. 146

¹² Gundry "Children in the Gospel" s. 145

¹³ Gundry "Children in the Gospel" s. 144

Markus gir mye plass til Jesu offentlige undervisning, og de mirakler han gjør. Helbredelse, eksorsisme, og hans autoritære ord får mye plass.¹⁴ For Markus virker det som det er et poeng at hvor enn Jesus gikk var det mange mennesker som fulgte ham. Markus legger heller ikke like mye vekt på symbolikken rundt de tolv disiplene som det Matteus og Lukas gjør. I Markus opptrer disiplene heller i grupper, tre-fire personer av gangen. Dette ser ikke ut til å være av noen teologisk eller symbolsk mening.

Kanskje har Markus bare arvet tradisjonen om de tolv og den indre sirkelen som omgav ham. Det ser ut som Markus er opptatt av mannlig disippelskap, heller enn autoritene til de tolv disiplene.¹⁵

Noen steder i min analyse er det et poeng å spørre hvem denne teksten kan ha blitt skrevet til, eller hørt av. Hvis Markus skulle være en motivasjonstekst for forfulgte er det menneskelige aspektet ved Jesus en sentral nøkkel for å forstå evangeliets budskap. Inn i dette som kan defineres som Markus teologi vil jeg undersøke om barna får en sentral plass.

Markus er en androsentrisk tekst. Det er en tekst skrevet av menn, til menn, for menn. De kvinnelige disiplene som nevnes ved Markus' slutt er totalt fraværende gjennom Jesu virke. Kvinner er generelt lite synlig i evangeliet. Noen mener likevel at Markus er det evangeliet som er mest frigjørende for undertrykte og marginaliserte grupper, og er opptatt av maktkritikk. Joanna Dewey mener derfor at det er tre poeng som står sterkt hos Markus: 1) Guds velsignelse som er tilstede. 2) Guds nye tid er begynt ved Jesus, og 3) frigjøringen skal begynne nå.¹⁶

¹⁴ Gundry "Children in the Gospel" s. 146

¹⁵ Harrington *The Gospel of Mark* s. 30

¹⁶ Dewey, J (1994) "The Gospel of Mark" i: Schussler Fiorenza, E.(red) *Searching the Scriptures Volume 2: A Feminist Commentary*. New York: Crossroads. 471

1.4 Hvilke barn er med i Markus?

Markus inneholder flere ulike tekster om barn, og jeg har valgt å se på de seks tekstene der barn er med som aktører i en narrativ eller tilstede som symboler. Oppbygningen av Markus har plasserte fortellinger om barn inn i fem sammenhengende kapitler. Det starter i kapittel 5 og avsluttes i kapittel 10. Barnefortellingene har tidligere blitt satt i sammenheng med andre narrativer om helbredelse, forholdet til hedninger eller tro.¹⁷ Jeg skal i denne oppgaven forsøke å knytte fortellingen om barn sammen, og se hvordan Markus fremstiller barn for tilhøreren.

Matteus og Lukas har noen av de samme fortellingene og jeg vil derfor gi en kort oversikt over sammenhengen mellom Markus og Matteus og Lukas.¹⁸

Tekststed	Fortelling	Synoptiske paralleler
5,22-24, 35-43	Jairus datter	Matt. 9,18-26 Luk. 8,40 - 56
6,21 – 29	Herodias datter	Matt. 14,1-12 Luk. 9,7-9 (3,19 – 20)
7,25 – 30	Syrisk-fønikisk datter	Matt. 15,21 – 28
9,14 – 29	En besatt gutt	Matt. 17,14 – 21 Luk. 9,46 - 48
9,33 – 27	Et barn i midten	Matt. 18, 1 – 5 Luk. 9,46 – 48
10,13 – 16	La de små barn komme	Matt. 19, 13 – 15 Luk. 18, 15 - 17

¹⁷ De fleste kommentarer knytter f.eks Jairus datter og den blødene kvinnen sammen p.g.a tolv tallet, eller den syrisk-fønikiske kvinnens datter sammen med fortellingen om hedninger.

¹⁸ Jeg har ikke tatt med Johannes evangelium i denne sammenligningen, og har valgt å bare se på de synoptiske evangeliene mer sammen.

2. Perspektiver på barn i antikken

2.1 Perspektiver i oppgaven

Perspektiver i oppgaven min handler om hvordan jeg velger å lese de seks tekstene jeg har valgt for analysen. Jeg har valgt å se spesielt på hvordan barn ble oppfattet – og tenkt om i den antikke verden. Derfor vil jeg starte med en sosio-historisk tilnærming til hvordan barn og barndom ble tenkt, og jeg velger å se på underkategorier som kjønn, etnisitet og sykdom. I tekstene jeg har valgt å se nærmere på det er det tre tekster om syke barn, og følgelig finner jeg det derfor naturlig å også se nærmere på sykdom i antikken.

Å lese tekster om barn kunne handlet om barn som en homogen gruppe mennesker, som ikke har nådd det fullverdige voksne stadiet, slik en tidligere har lest og forstått tekster om barn.¹⁹ Jeg velger derimot å lese tekstene om barn som fortellinger om mennesker satt i systemer, hierarkier, og som en sammensatt gruppe av mennesker.

Når jeg leser bibelske tekster er jeg opptatt av at vi aldri har tilgang til den opprinnelige meningen, den objektive sannheten, eller det rette svaret på spørsmålene som tekstene reiser for oss. Jeg er desto mer interessert i å stille spørsmål, og lete etter forslag til svar som kan hjelpe lesere i dag til å finne sin mening, og se på tekster som en samtalepartner vi forholder oss til.

Hermeneutikk betyr å tolke, og er noe vi alltid gjør. Fortolkning foregår innenfor mange ulike sjangere. Vi tolker tekst, kunst, musikk, politikk eller helt hverdagslige ting. Når det kommer til tro er det ikke alltid vi reflekterer over at vi fortolker, og tar deler av troen for gitt. Jeg tror at vi fortolker mer enn det vi tror, og forstår mer enn vi tror. Når vi hører, leser eller tegner disse fortellingene forstår vi noe som det ikke er sikkert at vi kognitivt kan forstå. Tolkningen av tekstene preger oss.

2.2 Barn i den antikke verden

Barn i antikken var ingen ensartet kategori. Det fantes ulike typer barn, de var satt i systemer som preget dere hverdag, oppdragelse og familietilhørighet. Barn var kjønn, etnisitet og syke. Noen var slavebarn, andre var frie barn. Noen tilhørte eliten, andre tilhørte den jødiske religionen.

¹⁹ Bunge *The child in the bible* s. xv

Det nye testamentet er et produkt av en historisk og kulturell kontekst. For å analysere tekstene i Markus som omhandler barn, vil jeg starte med å se hvordan barn ble forstått, og tenkt om i antikken. Muligheten til å re-konstruere barn og barndom i gresk-romerske verden er begrenset fordi vi har mange ulike kilder å jobbe ut i fra. Den gresk-romerske verden inneholdt ulike tradisjoner, religiøse oppfatninger og kulturer. Det var forskjell på det romerske, jødiske og greske, og alt dette er en del av Markus verden. Jeg vil derfor se videre på noen av disse ulike tradisjonene og diskutere noe av det vi vet om deres syn på barn.

2.2.1 Den gresk-romersk verden

Den gresk-romerske verden var kompleks. Det er et mangfoldig kildegrunnlag som spenner seg fra det skriftelige materialet etterlatt av filosofer, og til det vi kan finne i fortellinger og arkeologiske utgravninger. Kildene gir ikke et bilde av barn, men flere ulike og mangfoldige bilder. Filosofene har etterlatt seg en del materiale som forteller om hvordan en tenkte om barn, samtidig som det kan finnes andre kilder som viser hvordan barn ble behandlet. Dette være seg leker, innskrifter eller andre skrifter der barn er med.²⁰

I den gresk-romerske antikken er det to syn på barn som står mot hverandre. På den ene siden var barn sett på som noe positivt. Foreldre tok vare på barna sine og fant glede i dem. Dette kan vi se ut i fra innskrifter og brev fra denne perioden. Barn var noe positivt for den økonomiske tryggheten i fremtiden, for å føre slekten videre, og foreldrene skulle leve videre gjennom barna. Den romerske staten anså friske sønner som positivt ut fra økonomiske, militære og kulturelle grunner. Døtre hadde ikke samme status og ble ikke ansett for å være viktige for staten.²¹ Det andre vi kan vite om barn i den gresk-romerske verden er hvordan barn ble sett på som ufullkomne og underutviklet, og som en motsetning til idealet som var den frie romerske mannen. Barn ble ikke sett på som fullverdige mennesker, og i de filosofiske skriftene virker det negative synet på barn rådene.²² Der betones barns lave status. Dette ser vi fra hvordan barn og barndom vurderes som lite verdt i seg selv. Barns personlighet ble sjeldent lagt merke til eller vurdert som noe positivt.²³

²⁰ Bakke, O.M (2005) *When children became people. The Birth of Childhood in Early Christianity* Minneapolis: Fortress Press s. 15

²¹ Weber, H-R (1979) *Jesus and the children : biblical resources for study and Preaching* Atlanta: John Knox Press s. 6

²² Gundry-Volf, J. (2001) "The least and the Greatest: Children in New Testament" i Bunge M. J.(red) *The child in Christian Thought*, Grand Rapids, Michigan: Wm.B. Eerdmans Publishing Co s. 32

²³ Weber *Jesus and the Children* s. 5

De greske filosofene fra Platon, Aristoteles, og den stoiske tradisjonen, holdt tanken om *logos* høyt. *Logos* holdt byen samlet, fordi det kunne løse konflikter og *logos* var den rasjonelle tanke. Det var den frie mannen som hadde *logos*, men kvinner og eldre menn kunne ha det til en viss grad. Slaver og barn manglet *logos* totalt.

Nepion på gresk, eller *in-fantes* på latin betyr ikke-talende, og var betegnelsen på barn. Dette viser til tanken om at barn ikke kunne kommunisere på den frie intellektuelle manns premisser, og ble satt utenfor den rasjonelle verden. Kilder fra Homer til Ciceros tid inneholder denne tankegangen om barn, og Platon hevder at denne mangelen på *logos* er grunnen til barns svakhet med å ta etiske beslutninger. Evnene til å ta etiske beslutninger var viktig, og var knyttet til maskulinitet.

Kvinner, slaver, barn, samt mennesker fra de laveste samfunnsklassene ble sett på som mer tilbøyelige for begjær, nytelse og smerte. Dette er i motsetning til det maskuline idealet. Platon skrev at barn ikke kan kontrollere seg selv, sine skrik eller kroppslige bevegelser. Men hvis det fikk en pinne med honning vil det slutte å gråte og være stille. De kan altså tilfredstilles ved å få noe de liker, og dette var assosiert med dumhet, *puerita amentia*.²⁴ Dette var et bevis på hvordan barn manglet selvkontroll og *logos*.

I romerske miljøer var barna sett på som et råmateriale. Dette innebar at barn hadde potensialet til å bli gode voksne mennesker. Foreldrenes oppgave var å oppdra barna til dette. Barn ble sett på som svake, de var utsatt for sykdom, var skjøre og irrasjonelle. Dette synet kan forklares ved at mange døde tidlig, manglet språk og derfor ansett som så svake at de måtte vernes.²⁵

Det er ikke vanskelig å se at dette førte til at barns status i romerske miljøer ikke var særlig høy. Fordi barn ble ansett å ha potensialet til å bli gode romerske innbyggere ble utdanning viktig og lagt mye vekt på. Den rette oppdragelse var viktig og skulle skje ved hardt arbeid. Den gode oppdragelsen besto ofte i hard disiplin og smertefull straff hvis barnet ikke presterte godt nok.²⁶

²⁴ Bakke *When Children became People* s. 33

²⁵ Gundry "Children in the Gospel" s. 163

²⁶ Gundry "Children in the Gospel" s. 163

Det var vanlig i noen romerske kretser å bare gi navn til sine 4-5 første sønner, mens mange døtre bare fikk et nummer.²⁷ I romerske og greske kretser kunne det også skje at døtrene fikk en kvinnelig versjon av sin fars navn.²⁸ Barn var sin fars eiendom. Den romerske loven tillot en far å behandle sitt barn slik han selv måtte ønske. I følge Dionysius av Halicarnassus hadde den romerske lovgiver gitt en far retten til å behandle sitt barn akkurat slik han selv måtte ønsket, om dette betydde å fengsle, sette i lenker, kreve hardt arbeide eller drepe barnet. Faren rådet følgelig over barnets liv og død.²⁹

Det var vanlig i både gresk og romersk tradisjon at en nyfødt måtte godkjennes av sin far. I den romerske tradisjonen skjedde farens godkjennelse etter at barnet ble lagt foran hans føtter, og hvis han løftet barnet opp var det godkjent. Ble barnet ikke løftet opp kunne det bli drept, satt ut eller overlatt til seg selv i villmarken. Hvor vanlig det var å ikke godkjenne sitt barn vet vi ikke sikkert, men det finnes kilder på at det var sosialt akseptert å ikke godkjenne sitt barn i alle samfunnslag.³⁰

Noen kilder oppgir at denne praksisen ikke opphørte før det fjerde århundret, mens noen vil hevde rundt år 200 e.Kr. Det var først og fremst jentebarn som var sårbare for denne praksisen. Når et barn ble satt ut kunne fremmede ta barnet. Disse barna ble som oftest oppdratt som slaver, prostituerte eller tiggere. I den romerske tradisjonen var det vanlig at foreldre også kunne selge sine barn, og jenter var spesielt utsatt for dette. Romerske myndigheter prøvde å begrense salget av barn, og da spesielt sønner.³¹

I gresk tradisjon ble spedbarnet brakt til de eldste i stammen av sin far. Disse eldste skulle undersøke barnet, og hadde ansvaret for å godkjenne det. Var det misdannet, eller virket svakt ble barnet satt ut eller drept. Ble barnet godkjent kunne faren ta det med seg hjem igjen.³² De fattigste i samfunnet hadde ikke råd til å beholde annet enn sine sønner, fordi de kunne arbeide for seg. Denne praksisen ble også vanlig blant de rike. Barn var derfor mer ansett som arbeidskraft, og en kilde for fremtidens velstand, en som en verdi i seg selv.

²⁷ Weber *Jesus and the Children* s. 6

²⁸ Ilan, T (1995) *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* Tübingen: Mohr s. 54

²⁹ Gundry-Volf "The least and the Greatest" s. 34

³⁰ Gundry-Volf "The least and the Greatest" s. 34

³¹ Hetzser, C (2005) *Jewish Slavery in Antiquity* New York: Oxford University Press s.213

³² Gundry-Volf "The least and the Greatest" s. 34, Weber s. 6

Barns lave sosiale status gjorde ironisk nok barn mer skikket til å delta i noen religiøse ritualer. Disse kunne ikke voksne være en del av på samme måte.³³ Fordi barn ble sett på som seksuelt ukompliserte og uskyldige forestilte noen seg at dette gjorde dem mer elsket av gudene. Barnet ble sett på som et mellomledd mellom de voksnes skyldighet og gudene, og et barns bønn ble regnet som mer effektivt en voksnes.

Disse tankene om barnas nære kontakt med gudene har nok ført til tanken om det guddommelige barnet. Blant annet ble det sagt at Aleksander den store og Keiser Augustus skal ha utført mirakler som barn. I disse fortellingene blir deres status allerede bekreftet som barn.³⁴ Fra Thomas barndomsevangelium vet vi også at det fantes slike fortellinger om Jesus. I dette evangeliet blir Jesu status som guddomelig bekreftet allerede som barn, og at Jesus gjorde mirakler og helbredelser allerede som barn.³⁵

Samtidig som det rådet et negativt syn på barn, oppdaget noen hvordan barnet var spesielt egnet til brukt i kunst. Barnet ble sett på som gode objekter, og brukt i diktning og skulpturer, da spesielt som Cupido og med dyr som følge.³⁶

2.2.2 Den jødiske verden

Jøder var pålagt av Gud å få barn og bli mange. Fruktharhet var en del av Guds lovnader til Abraham (Gen.12,3). Mødre til mange barn ble derfor kalt velsignet, mens barnløse ble ansett som forbannet av Gud. Hannas bønn viser både fortvilelsen over å være barnløs, og takknemligheten ved å få et barn (1. Sam 2,1).

Det var en jødisk tanke at livet startet ved unnfangelsen og at mennesket var skapt i Guds bilde. Foreldrene hadde forpliktelser overfor sine barn. Det har blitt diskutert om barn i jødiske miljøer hadde en mer positiv status enn i romerske miljøer. Dette begrunnes utfra at det ikke var sosialt akseptert at foreldrene satte barna sine ut i skogen, eller med barnedrap. Barnet var Guds gave og en velsignelse for foreldrene³⁷.

³³ Gundry-Volf "The least and the Greatest" s. 34

³⁴ Weber *Jesus and the Children* s. 8

³⁵ Aasgaard *The childhood of Jesus*. Evangeliet kom mye senere en Markus, en regner med ca 200 år etterpå, men er også en del av disse fortellingene.

³⁶ Gundry-Volf "The least and the Greatest"

³⁷ Weber *Jesus and the Children* s. 9

Hovedmålet med den jødiske barndommen var at barna skulle læres opp til å bli gode voksne, og ære sine foreldre og Gud. Barna sto i tett kontakt med resten av familien og ble ansett som en del av det utvalgte folket.³⁸ Det var ikke i den jødiske tradisjonen et glorifisert bilde av barn, og de ble ikke sett på som uskyldige vesen, men som en del av hele menneskehetens synd og skyld. Barnet ble regnet som like skyldige overfor Gud som sine foreldre, og skulle holde seg til loven. Barnet var likevel ikke forpliktet på torahen på lik linje med de voksne. Dette skjedde først rundt tolv års alderen.³⁹

Den jødiske tradisjonen var opptatt av jødene som Guds utvalgte folk, og i torahen fantes det lover som skulle garantere familiens fortsettelse. Dette betydde at hvis en mann døde barnløs var hans bror forpliktet til å gifte seg med hans kone, slik at hans navn kunne føres videre (Gen 30,1-13). Barn ble regnet som betrodd foreldrene, men tilhørte Gud. Foreldrene ble sett på som Guds autoritet på jorden, og sto direkte under Gud i hierarkiet. Oppdragelsen som gjerne skulle skje gjennom streng disiplin ble regnet som et synlig tegn på foreldres kjærighet til sine barn.

Plikten til å føre slekten videre, var begrunnet i at landet jødene var lovet en dag skulle befolkes av jøder. Gjennom torahen ble barn ansett som viktige fordi de kunne opprettholde Guds folk på jorden, og uten torahen, paktens og landløftene hadde ikke barn noen spesiell verdi.

Slik lignende litterære verk fra samme tid viser Det gamle testamentet også foreldres kjærighet og omsorg for sine barn. Spedbarn, gutter og jenter ble regnet som en del av slekten og tilhørte det jødiske folk gjennom denne tilhørigheten. Dette ble tydeligst gjennom guttebarn som ved omskjærelsen ble en synlig del av paktens den åttende levedagen.⁴⁰ Før eksiltiden i Babylon var det ingen utdanning av barn, og de måtte lære gjennom å leve, ritualer og arbeide sammen med foreldrene. Skriftene bærer likevel ikke preg av noen idealisert bilde av barn, og barn ble ikke gitt oppmerksomhet individuelt.⁴¹

³⁸ Weber *Jesus and the Children* s. 9

³⁹ Weber *Jesus and the Children* s. 9

⁴⁰ Weber *Jesus and the Children* s. 9

⁴¹ Weber *Jesus and the Children* s.10

2.2.2.1 Josefus og Filion

Foreldre og barn forhold, og da spesielt far/sønn forhold, ser ut som det var viktig for forfattere i den jødiske antikken. Til dette vil jeg se nærmere på Filion og Josefus. Josefus var jøde, og levde i Roma, og mange av hans skrifter ser ut til å være et prosjekt for å vise at jødedommen ikke var uforenelig med det romerske samfunnet.

At hans skrifter var skrevet for å vise dette er diskutabelt, men det kan virke som Josefus er opptatt av å forsvare jødedommen overfor ikke-jødiske lesere.⁴² Josefus er opptatt av jødiske familieverdier, og setter disse opp mot andre nasjoners verdier. Dette kunne være et forsøk på å vise at jøder og romere delte de samme idealene.⁴³ Filion var den jødiske forfatteren i den gresk-romerske verden som helt tydelig har skrevet mest om foreldres ansvar for barn, og barns ansvar til sine foreldre.⁴⁴ Han har i sine skrifter etterlatt seg et rikt materiale om sin forståelse av barn, og det er sagt at Filion prøvde å bygge en bro mellom den jødiske og gresk-romerske kulturen.⁴⁵

Filions skrifter ser ikke ut til å være skrevet først og fremst fordi han er opptatt av barn, familie eller foreldrerollen spesielt. Hans mål er å utvikle en allegorisk tolkning av skriftene, og han er opptatt av hvordan loven skal forstås. I sine tekster er han tydelig opptatt av at barn ikke bare skal hedre sine foreldre, men også alle eldre. Her legger han til en tolkning som det ikke finnes tekstelig belegg for. Han fordømmer spedbarnsdrap, noe loven tier om.⁴⁶ Filion var opptatt av at samfunnet var bygd på hierarkier. I tilknytning til det femte budet skriver Filion;

”[...]For parents belong to the superior class of the above mentioned pairs, that which comprises seniors, rulers, benefactors, and masters, while children occupy the lower position with juniors, subjects, receivers of benefits and slaves”.⁴⁷

⁴² Burke, T. J. (2003) *Family Matters, A Socio-Historical Study of Kingship Metaphors in 1 Thessalonians* Journal for Study of New Testament Supplement Series London: T&T Clark International s. 41

⁴³ Burke *Family Matters* s. 40

⁴⁴ Burke *Family Matters* s. 37

⁴⁵ Weber *Jesus and the Children* s.12

⁴⁶ Burke *Family Matters* s. 38

⁴⁷ Burke *Family Matters* s. 43

Filion satte derfor opp et tydelig hierarki mellom foreldre og barn, og foreldre delte noen karakteristikk med Gud. Foreldre var:

”to their children what God is to the world, since just as He achieved existence for non-existent, so they in imitation of his power, as far as they are capable, immortalize the human race”.⁴⁸

Josefus slutter seg også til dette hierarkiet, og skriver at alle relasjoner er hierarkiske. Forholdet mellom mann og kvinne, og slik igjen forholdet mellom foreldre og barn. Og at dette er slik Gud skapte verden og ønsket at rammeverket for verden skulle være.⁴⁹

Filion definerte barn under sju år som bærere av en barnesjel, som ikke hadde godt eller ondt. Barn var likevel mer tilbøyelige og sårbare for det onde enn det gode. Dette gjorde at de trengte mer rettledning. Filion laget også en oversikt over barns utvikling, og laget et system der han satte betegnelsen ungdom ved 12 årsalderen for jenter og 14 år for gutter. En jente kunne i følge romersk lov giftes bort når hun var 12 år og en dag. Filion anbefalte at guttene ventet til de ble 21. Guttene skulle gjennom en utdanning som ville gjøre dem skikket til å ta til seg en kone.⁵⁰

Filion delte et menneskeliv i ti stadier, med syv år som basis for oppdelingen. Her ble menn favorisert, og kvinners utvikling regnet ikke Filion som viktig. Filion var opptatt av mannens kropp og mentalitet.⁵¹ Filion beskrev barnesjelen i to stadier, *brephos* og *neotēs*. *Brephos* var de første syv årene, det var i en enkel tilstand. I det neste stadiet, *neotēs*, var den unge gutten (*heba*) i blomstring. Overgangen fra barn til voksen hang tett sammen med den fysiske utviklingen, og et barn som aldri ble kjønnsmoden ble aldri regnet for å være voksen.⁵²

⁴⁸ Burke *Family Matters* s. 44

⁴⁹ Burke *Family Matters* s. 44

⁵⁰ Horn, C. B. and Martens, J. W. (2009) *‘Let the children come to me’: Childhood and children in early Christianity*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press s. 7

⁵¹ Horn/Martens *Let the Children come* s. 8

⁵² Horn/Martens *Let the Children come* s. 7

2.2.2.2 Rabbinsk tradisjon

Den rabbinske tradisjonen er interessant å se på fordi det her kan finnes tolkninger for hvordan torahen skulle forstås av mange ulike skriftlærde. Dette var jødiske lederes betraktninger og tolkninger, og vi vet derfor ikke om de er i samsvar med slik det praktiske livet fortonte seg for en vanlig jøde.⁵³ Jeg vil likevel se litt nærmere på hva vi kan finne i disse kildene.

De rabbinske inndelingene av barndom og menneskestadier var bygd på andre premisser enn Filions inndeling, og de tenkte annerledes om barndom og hva barndom var. Ett av diskusjonstemaene som omhandlet barn var når jenter var gifteklare. Når gikk en jente fra å være barn til voksen. Det var ikke aktuelt å snakke med kvinner om seksuelle temaer for en gudfryktig mann, og reproduksjon var et stort tabu. Det var ofte opp til de rabbinske lederne og avgjøre spørsmål som handlet om barn og ekteskap.⁵⁴

De rabbinske lederne var utdannede menn, velstudert i torahen og skriftene. Det var tabubelagt og til dels skamfullt å snakke om en kvinnes kropp. Kjennskapen til en kvinnes biologi var derfor mangelfull. Dette gav de rabbinske lederne et svakt grunnlag for å ta avgjørelser på vegne av jenter.⁵⁵ Da de delte opp barna i ulike faser var det helt klart at dette handlet om seksuell modenhet og gifteklar alder.

Filion sine inndelinger bygget både på kilder han hadde tilgang til, men også hans egne ideer om den mannlige kropp. Han hadde kanskje en ide om at det bare var menn som var forpliktet på å følge torahen, med unntak av noen retningslinjer. De rabbinske skriftene derimot hadde betraktninger om jentebarn. Men det er tydelig at de var mest opptatt av jenters giftealder, og så på kvinner som mannens kilde til seksuell nytelse.⁵⁶

⁵³ Horn/Martens *Let the Children come* s. 13

⁵⁴ Horn/Martens *Let the Children come* s. 14

⁵⁵ Horn/Martens *Let the Children come* s. 10

⁵⁶ Horn/Martens *Let the Children come* s. 11

2.3 Kjønn, etnisitet og sykdom

Noen av barna i Markus nevnes som sønner og døtre. Noen av foreldrene nevnes ved sin etnisitet, og noen er med i helbredelsestekster. Jeg er derfor opptatt av hvordan kjønn-, etnisitet- og sykdomskategoriene kommer til uttrykk i tekstene om barn. Hvordan blir kategoriene flettet sammen, og hvordan påvirker de barnets rolle og status i sin kontekst?⁵⁷ For alle kategoriene jeg har valgt er det grunnleggende at forfatteren av Markus bare gir et lite og konsentrert bilde. Ingen av kategoriene kan forstås på bakgrunn av Markus alene.

2.3.1 Kjønn

I fire av tekstene jeg har valgt nevner Markus barnets kjønn. Det er tre døtre og en sønn, og i alle disse tekstene opptrer også deres foreldre, som kjønnnet – mor og far. Jeg vil derfor se nærmere på kjønn i antikken.

Vår forståelse av kjønn i dag, og det som eksisterte i antikken, er ikke det samme. Et sted å begynne for å forstå kjønn i tekstene, er å begynne med å spørre hva vi kaller maskulint og feminint. Judith Butler mener en kultur aldri har tenkt ”naturlig” om kjønn, men alltid konstruert dette. Dette fordrer en hermeneutikk som er opptatt av det grunnlaget som ligger i tekstens verden.⁵⁸

Innen den gresk-romerske tradisjonen var maskulinitetsidealet å være den dominerende i det offentlige og det private rom. Det feminine idealet var å være den tilbaketrukne, og hørte primært hjemme i den private sfære.⁵⁹

I fortellingene ligger det en mulighet til å konstruere kjønnssystemer, og fordi tekstene står der åpne for tolkning, kan en fortelling være med på å bekrefte eller avkrefte kjønnssystemer. Dagens bibelforskere kan lese tekster med fokus på kjønn, fordi de har redskapene til å gjøre det, og deres lesning av tekster preges av den til enhver tid gjeldene forståelsen av kjønn.

⁵⁷ I Markus er en tredjedel av helbredelsestekstene om kvinner, mens når det kommer til barn er to av tre jenter. Dette gjør at jeg videre vil se på om kjønn og sykdom kan være med på å definere status – eller om det er en grunn til at jentebarn er blant de som trenger helbredelse spesielt

⁵⁸ Vander Stichle, C, Penner, T (2009) *Contextualizing Gender in early Christian discourse – thinking beyond Thecla* Edinburg: T&T Clark International s. 21-37

⁵⁹ Økland, Jorunn (2000) *Women in their place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* Doktoravhandling Oslo: Universitetet i Oslo s. 40

Fordi en alltid preges av hvordan kjønn konstrueres i sin samtid, må alltid fortolkeren være bevisst, og forholde seg aktivt til hvordan det tenkes om kjønn i møte med andre forståelser av kjønn og kjønnsroller.⁶⁰

Tolkningen av barn i Markus må derfor ta hensyn til hvordan kjønn ble forstått i forfatteren av Markus' samtid, og ikke bygge alene på dagens forståelse. Kan gutten som blir brakt til Jesus av sin far bekrefte eller avkrefte noen maskulinitetsidealer? Eller oppfyller Jairus' datter noe som viser til hennes status som jente?

Blant jødene var ren og uren viktige kategorier. En skulle unngå all kontakt med det som kunne forurense det hellige. Kvinner var ansett som mindre rene enn menn, og kontakten måtte derfor begrenses. Den blødende kvinnen⁶¹ bryter dermed de sosiale normene når hun tar på Jesu kappe. Hun krever helbredelse og bryter tabuer ved å være i det offentlige rom. I tilknytning til dette hevder Joanna Dewey;

”The action may have helped the Markan Jesus to free himself from the patriarchal assumptions and male privilege of ancient culture”.⁶²

Dewey's observasjon viser oss hvordan den kvinnelige rollen er fremstilt og forstått gjennom antikkens tekster. Kvinnen bryter med normer i samfunnet, og krysset grenser ved å bevege seg ut i det offentlige rom, et rom som ble ansett for å være det mannlige domene. Innen både den jødiske og gresk-romerske konteksten var kvinner sett på som ”den andre”. Mannen var den privilegerte og ansett som det fullgode mennesket. Kvinner var imperfekt, underordnet en mann intellektuelt, og innen de patriarkalske strukturene hadde kvinnen liten makt.⁶³ Dette hang sammen med forståelsen av at kvinner og barn manglet *logos*, som var det mannlige idealet. Det var ulike kjønnsidealer mellom ulike kulturer og etniske og religiøse grupper.⁶⁴

⁶⁰ Glancy, J. (1994) “Unveiling Masculinity. The Construction of Gender in Mark 6:17-29” i *Biblical Interpretation 2* E.J. Brill s. 35

⁶¹ I Markus 5, 25 - 34

⁶² Dewey ”The Gospel of Mark” s. 481

⁶³ Økland *Women in their place* s. 41

⁶⁴ Vander Stichle/Penner *Contextualizing gender* s. 137-144

I sin artikkel “Re- Mark- Able Masculinities” viser Tat-siong Benny Liew hvordan han tenker at Markus fremstiller Jesus i lys av antikkens forestillinger om maskulinitet. Mannen var ansett som den som hadde den moralske evne, *logos*. Det å være moralsk habil – maskulin, var ikke noe en var, det måtte hele tiden holdes ved like og tas vare på.⁶⁵ I følge Liew var maskulinitet i Markus’ nedskrivningstid også en del av en politisk agenda, og viser til flere eksempler fra antikk gresk-romersk litteratur og kunst.

Allerede i oldkirkens tid ble Markus identifisert med den bevingede løve. I gresk-romersk tradisjon var løvesymbolet assosier med maskulinitet, og ble brukt for eksempel av Homer som en metafor for hans krigerhelt. Dette gjør at Liew tenker at oldkirken oppfattet Markus som ”det maskuline evangeliet”.⁶⁶ I evangeliene fremstilles Jesus som en som reiste mye, og vi får ikke høre at Jesus oppholdt seg hjemme. Dette var en maskulin stereotype i den gresk-romerske verden. I dette idealet inngår det et sterkt skille mellom kvinnens og mannens oppgaver og arenaer. Det at Jesus fremstilles som i offentlighetens rampelys, viser at Jesus var et maskulint ideal, siden

“A real man, in the eyes of ancient Mediterranean people, belonged to the outside, the public and the open.”⁶⁷

Patriarkatets tydelige stiling i antikken kommer frem ved å se på farsrollen. Faren var den øverste i hierarkiet og var sett på som familiens overhode. Faren bestemte angående familielivet. Fedre var ansvarlige for sine barns utdannelse, og selv etter at en sønn var gift, sto han under sin far. Døtrene som ble giftet bort tilhørte sin svigerfar.⁶⁸

Ved første øyekast ser det derfor ut som barna i Markus lever opp til det antikke kjønnssystemet. I narrativene om døtrene skjer helbredelsen hjemme, og det er foreldrene som oppsøker Jesus, mens den besatte gutten bringes til Jesus av sin far. Den syrisk-fønikiske kvinnen oppsøker Jesus i et hjem, mens Jairus og faren oppsøker Jesus i det offentlige rommet.

⁶⁵ Liew, T. B. (2003) “Re-Mark-able Masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (Sad) Sum of Manhood?” i Anderson, J.C og Moore, S.D (red) *New Testament Masculinities* Semeia Studies No 45. Atlanta, Georgia. Society of Biblical Literature. s. 95

⁶⁶ Liew “Re-mark-Able s. 97

⁶⁷ Liew “Re-mark-Able” s. 99

⁶⁸ Burke *Family matters* s.58

2.3.2 Etnisitet

I to av mine tekster er etnisitet eksplisitt nevnt, den syrisk-fønikiske kvinnen og synagogeforstanderen Jairus. Vi kan vite at Herodes og Herodias var romerske, mens i den teksten som handler om en far som bringer sin besatte sønn til Jesus, vet vi ikke noe om farens etnisitet. Det skjer ikke i Markus at barna nevnes ved sin etnisitet. Jeg forholder meg derfor til den etniske definisjonen som settes på foreldrene. Hvordan etnisitet barna ble regnet til er et komplekst spørsmål som jeg ikke vil gå inn på.

I vår moderne forståelse av etnisitet handler kategorien om å plassere mennesker inn i en bestemt folkegruppe, kultur eller rasetilhørighet. Dette har i mange kommentarer fått være det som definerer hvordan også antikken så på etnisitet. Buell skriver om dette i sin bok *Why this new race*. Hun legger vekt på hvordan forståelsen av etnisitet hele tiden preges av vår førforståelse, men at bildet er mer komplekst. Hun hevder at vi fort tenker at etnisitet og rase er noe kontinuerlig, noe fast som alltid ligger der, mens det egentlig er noe flytende. Det er noe kultur og samfunn skaper for å sette skiller. Dette blir tydelig i forskning av tidlig kristendom. Kristendommen som ble forstått som universal, og gikk på tvers av de rase/etniske linjene må derfor være med på å skape nye flytende grenser i vår forståelse av etnisitet i antikken.⁶⁹

Etnisitet i antikken er en komplisert kategori. Det er like ofte når en prøver å konstruere etnisitet at en havner i en diskusjon om hva sosial status var, og ble definert som. Etnisitet var ofte bare en del av en identitet eller sosial status. Det romerske riket besto av flere ulike etniske grupper, og var en av markørene for sosiale regler, kultur og forholdet til andre folkegrupper. Etnisitet var følgelig en viktig markør og bidro til å forme identitet. Det antikke samfunnet plasserte mennesker inn etter gruppetilhørighet, basert på etnisitet, familie, sosial klasse og økonomisk bakgrunn.⁷⁰ I Markus er det forholdet mellom jøder og hedninger, alle ikke-jøder, som er sentralt.⁷¹ Det greske og romerske hierarkiet var annerledes enn det jødiske, og sosiale konstruksjoner var derfor like avhengig av økonomisk status og religiøs status, som det spesifikt etniske.⁷²

⁶⁹ Buell, D. K (2005) *Why this new race; ethnic reasoning in early Christianity* New York; Columbia University Press s. 6

⁷⁰ Buell *Why this new race* s. 37

⁷¹ Rhodes, D (2008) "Social Criticism, Crossing Boundaries" i Anderson, J.C og Moore, S.D (red) *Mark and method : new approaches in biblical studies* Minneapolis : Fortress Press, 2.utg s. 170

⁷² Rhodes "Social Criticism" s. 154

De ulike etniske gruppene bodde tradisjonelt geografisk adskilt fra hverandre i store deler av det romerske riket. Romerne hadde kontrollen og makten i de jødiske områdene, og dette påvirket også jødernes idealer. Det var viktig for jødene og skille seg fra ikke-jøder gjennom religiøse og kulturelle regler og normer. Ekteskap ble inngått innenfor sin egen gruppe, og regler for å bevare renhet var viktig i møte med andre etniske grupper.⁷³

Grensene mellom religion, etnisitet, filosofi og geografisk tilhørighet var ofte flytende, og kaster lys over hvordan det komplekse bilde av sosiale konstruksjoner og maktrelasjoner virket i samfunnet. Forståelsen av gresk identitet ser ut til å ha vært en blanding mellom både en tradisjonell forståelse, men også forhandlingsbar. Herodotus skriver at for å være gresk er det fem faktorer som definerer dette: felles mål, *homaimon*(blod), språk, religion og felles kultur. Dette var nok ikke de eneste nedskrevne kriteriene verken før eller etter Herodotus for hva som ble oppfattet som gresk. Men det virker som noen av disse kriteriene var til stede i de fleste skrifter om hva som definerte forståelsen av den greske etnisiteten.⁷⁴

I jødisk kultur handler etnisitet først og fremst om ren og uren, konflikten mellom landbrukssamfunnet og de skriftlærde. Ren og uren kategoriene var satt opp for å bevare den jødiske identiteten og hindre assimilering til den hellenistiske kulturen og motstand mot det romerske styret.⁷⁵ For jøder ble religion viktig i skillet mellom etnisk tilhørighet. Jødene fordømte hedninger for å drive avguderier.⁷⁶

Disse to utgangspunktene ble i Markus karikert slik at publikum lett kunne skille mellom valgene. Det er de skriftlærde og fariseerne som sto på den romerske siden, og av romerne var gitt makten i det jødiske miljøet. Mens majoriteten av jødene var bønder, og uten noen politisk makt eller innflytelse. Konflikten mellom jøder som det vises til i Markus er derfor ikke en religiøs konflikt, men en konflikt om makt.⁷⁷

⁷³ Rhodes "Social Criticism" s. 169

⁷⁴ Buell *Why this new race* s. 38

⁷⁵ Rhodes "Social Criticism" s. 157

⁷⁶ Buell *Why this new race* s. 42

⁷⁷ Rhodes "Social Criticism" s. 157

2.3.3 Sykdom og helbredelse

Det finnes to typer helbredelse i Markus. Den ene er av konkrete sykdommer, og den andre av demonutdrivelse, eksorsisme. Dette skjer i mange tekster samtidig, og demoner/urene ånder fortøner seg som sykdommer. Leseren kan gjenkjenne dem som to aspekter ved Jesu *basileia-tjeneste*,⁷⁸ det nye ved Jesu lære. Gjennom fortellingene om barn er det to helbredelser av barn besatt av en uren ånd. Den ene viser seg som sykdom, men i den andre får vi ikke høre hva den urene ånden gjør. Den tredje helbredelsen er av en jente som vi ikke vet hvordan er syk. Fortellingen sier at de trodde hun var død. Hvordan sykdom ble tolket og forstått i Markus er enda et komplisert bilde å prøve å få forstå. Igjen er vi helt avhengige av å forstå noe om samfunnets syn på sykdom.

I den gresk-romerske verden var det mennesker som ble oppfattet som leger. Det var mennesker som mente å vite hvordan sykdom oppsto og ble helbredet. Jeg vil se noe nærmere på denne forståelsen av hvordan sykdom oppsto, hvem som ble syke og hvilket forhold og forståelse til kropp og sykdom som ligger i disse medisinsbøkene. Samt å si noe om hvordan sykdom vises i Markus.

I den gresk-romerske verden var helbredelse sett på som naturlig og det var vanlig at både kvinner og menn var helbredere.⁷⁹ Det som derfor skiller Markus fra andre tekster fra denne tiden er at det viser bare til menn som inkluderes i dette helbredende fellesskapet.⁸⁰ Dette viser seg ved at kvinner ikke blir invitert til å spre budskapet om Jesu helbredelse, eller nevnes i fellesskapet av de som får myndighet til å helbrede, slik de mannlige disiplene gjør. Det ser derimot ikke ut som det er noen forskjell på hvordan helbredelse ved berøringen skjer mellom kjønnene. Språket derimot setter fokus på kroppen som et signifikant element i en verden av helbredelse som berettes om i Markus.⁸¹

⁷⁸ Wainwright, E. (2006) "Telling Stories of Women healing/Healing Women: The Gospel of Mark *i Women healing/Healing Women. The Genderisation of Healing in Early Christianity*" Equinox Publishing s. 98

⁷⁹ Wainwright "Telling Stories" s. 101

⁸⁰ Wainwright "Telling Stories" s.103

⁸¹ Wainwright "Telling Stories" s.103

Helbredelseskrefter var assosiert med det guddommelige, det hellige og dette møtet ble kommunisert gjennom kroppene som berørtes – og var derfor legemlig og håndgripelig.⁸² Det skjer bare en gang i fortellingene om barn at Jesus ikke berører den han helbreder. Dette er datteren til den syrisk-fønikiske kvinnen.⁸³ Fortellingen om Jairus' datter, og faren med den besatte gutten viser til hvordan Jesus rører ved barna.

Sykdom i den gresk-romerske verden ble tenkt ulikt om, og hang ofte tett sammen med synet på klasse. Ulike ideologer for kropp hang tett sammen med forståelse av sykdom, og de ulike ideologiene om kroppen var tett knyttet til ulike sosiale statuser. Slik de ulike kulturene konstruerte kroppen ulikt, opplevdes sykdom ulikt. Noe som igjen sa mye om hvordan kulturen tenkte om kropp.⁸⁴

I klassisk gresk-romersk medisin var sykdomslære basert på Hippokrates. Han mente at mennesket ble sykt når kroppen kom i ubalanse. Dette kunne skje gjennom at noe slo til på det ubeskyttede tidspunktet, mot skikkene, i store folkemengder eller for sterkt. Det som ble regnet for å forårsake ubalansen var knyttet til blod, ånder eller inntrengere. Sykdommer kunne også deles i ”skjulte årsaker” eller ”innlysende” årsaker. De innlysende årsakene var varme/kulde, sult/fråtsing, det som gjorde at kroppen fikk for mye eller for lite av noe.⁸⁵

I disse teoriene om hva som forårsaket sykdom, spilte ren- og uren kategoriene inn. De var ikke nødvendigvis tydelig beskrevet i medisinbøkene, men det ser ut som renselse etter en sykdom fikk en viktig plass. Det å bli rensert etter en sykdom skulle hindre at vedkomne ble sykere eller fikk andre sykdommer. Og det fantes ulike teorier om hvordan dette skulle skje. Det viktige med renselsen var at kroppen skulle komme tilbake til sitt balansepunkt.⁸⁶

⁸² σῶζω (beskrivelse av en transformasjon av den som ber om helbredelse) brukes første gang om Jairus som ber Jesus om å hele datteren, så hun kan bli reddet/satt fri fra sin sykdom. Tre ganger reiser Jesus en bønnefallendes hånd og reiser dem opp helbredet (καρῆσας τῆς χειρός), Simons svigermor, Jairus datter og den besatte gutten. Og fire ganger strekker Jesus ut hånden for å helbrede (6,5. 7,32. 8,23. 25) (ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας). Wainright ”Telling Stories” s. 102

⁸³ I andre helbredelser av ikke-jøder skjer det at Jesus ikke legger hendene sine på vedkomne

⁸⁴ Martin, D. B. (1995) ”The Body, Disease and Pollution” i *The Corinthian Body* New Haven: Yale University Press s. 140

⁸⁵ Det som varierer i de ulike teoriene er hva som skaper balanse og ubalanse. En kjent formel var *contraria contrariis curantur*, det motsatte kurerer det motsatte. En overvektig mann som led av en sykdom skulle spise mindre, en mann som sultet måtte spise mer. Martin ”The Body, Disease and Pollution” s.149

⁸⁶ Martin ”The Body, Disease and Pollution” s.153

En annen teori om hvordan sykdom oppsto var *miasmata*, den dårlige eller forurensede luften. Denne teorien var spesielt utbredt i landbrukssamfunn, og kunne være forklaringen på det vi i dag tenker som epidemier.⁸⁷ Teorien om den ubalanserte kroppen slo aldri an hos den ikke utdannede gruppen, og tanken om besettelse som krevde eksorsisme var derfor vanlig. Her ser vi at det er et tydelig skille mellom den øvre og lavere klassen i hvilken sykdomslære som er dominerende. Tanken om angrep er tydeligst i de pre-sokratiske greske tekstene. Også i de pre-hippokratiske greske tekstene som går inn i klassisk gresk litteratur, var tanken om å ha misbehaget gudene årsaken til sykdom. I *The sacred disease (hippokratisk)* kjemper forfatteren mot dette synet på ”guddommelig sykdom”. Vedkomne avskriver ikke tanken, men argumenterer for at sykdom er en del av det gudene har skapt, og at alle sykdommer derfor er fra gudene, men aldri alene og ikke som straff for noe.⁸⁸

Å tro at sykdom kom som en invasjon av noe utenfor en selv, ble sett ned på av den utdannede klassen, og sømmet seg ikke for den frie greske eller romerske mannen. Problemet med denne troen var at en ikke kunne holde hode høyt i møte med gudene og opptre slik det passet seg for en mann av sin klasse, med selvsikkerhet og selvtillit.⁸⁹ I tanken om invasjon anses kroppen for et sted der kampen mellom godt og ondt skulle kjempes. Kampen kunne fremtre som sykdom eller urene ånder. For de som tenker at kroppen skulle være i balanse var målet alltid å være i harmoni med kosmos.⁹⁰

I Markus ses Jesu helbredelse på som en ”ny lære” (1,27), fordi han helbreder mennesker. Det var vanlig at helbredere måtte bevise sin autoritet over demoner ved å effektivt og opprettholde sin *technê*.⁹¹ Dette ser det ut til at forfatteren av Markus er opptatt av å gjøre. Når Peter bekjenner Jesus som Messias er det ikke flere helbredelser eller eksorsismer. Forfatteren av Markus skaper en verden av helbredelse, og gir glimt til å forstå noen aspekter ved helsesystemet i et tidlig kristent samfunn.

⁸⁷ I den tidlige romerske perioden hadde leger klart å innføre tanken om at sykdom kom av ubalanse og ikke en invasjon i det høyere utdannede samfunnslaget, mens troen på at sykdom kom gjennom en invasjon levde i de lavere samfunnssklassene. I et skrift fra Celsus skriver han at folk i ”gamle dager” trodde gudene eller demoner gjorde dem syke. Og mest sannsynlig gjaldt dette når Celsus skrev sitt skrift, siden vi bare har tilgang på hva eliten eller den utdannede klassens litteratur. Og at det ikke gjaldt det Celsus kaller de uvitende massene. Martin ”The Body, Disease and Pollution” s.153

⁸⁸ Martin ”The Body, Disease and Pollution” s. 154

⁸⁹ Martin ”The Body, Disease and Pollution” s. 157

⁹⁰ Martin ”The Body, Disease and Pollution” s. 158

⁹¹ Wainright ”Telling Stories” s. 99

Det er en fortellerverden preget av elementer av det fysiske, sosiale, politiske, økonomiske og kulturelle verden som er delt av forfatteren og tilhørerne.⁹² Markus skaper en verden gjennom sine fortellinger om helbredelser, der mennesker blir friske med en gang. Alle helbredelsene skjer episodisk, mens Jesus er på vei til et annet sted. Selv om helbredelse står sentralt er det Jesus forkynnelse om Gud som er hovedtema, og helbredelsen er bare en del av dette.⁹³

2.4 Oppsummering: Barn i antikken og Det nye testamentet

Det nye testamentet med sine fire evangelier har flere lignelser og fortellinger om barn. Disse tekstene må forstås på bakgrunn av den hellenistisk-jødiske og gresk-romerske konteksten. Jesus var jøde, og derfor er det rimelig å anta at han var opptatt av hva de gammel-testamentlige skriftene sa om barn, selv om påvirkningen fra de gresk-romerske filosofene og kulturen må ha vært uungåelig. Det er likevel rimelig å anta at Jesus, slik vi kjenner han fra Det nye testamentet, aldri prøvde på samme vis som Filion å bygge en bro mellom den jødiske troen og den gresk-romerske kulturen.⁹⁴

Tekstene forteller heller ikke at han var enig i den rabbinske tradisjonen. Det nye testamentets fortellinger om barn er derfor preget av den jødiske Jesus som levde i en gresk-romersk samtid. Men det som Jesus kommer med er også noe nytt. Tekstene i Det nye testamentet må derfor forstås gjennom hele sin kompleksitet og med alle fragmenter vi har tilgang på, for å ha mulighet til å rekonstruere noe av det som kan ligge bak, i og foran tekstene.

Det nye testamentet er skrevet på gresk, og til et jødisk og et gresk-romersk publikum. Tilhørerne og leserens kultur og forståelse av barn må derfor ha ligge forfatterne nært for at budskapet skulle kunne nå frem. Dette gjør at den gresk-romerske kulturens syn på barn og den jødiske tradisjonen hadde betydning for hvordan skriftene om barn ble lest og forstått.⁹⁵ I Markus tekster om barn er perspektiver som kjønn, etnisitet og sykdom viktig å ha med for å forstå hvordan disse kategoriene spiller inn i fortellingene om barn. I de fire første fortellingene om barn i Markus nevnes både kjønn, etnisitet eller sykdom.

⁹² Wainright "Telling Stories" s. 99

⁹³ Wainright "Telling Stories" s.101

⁹⁴ Weber *Jesus and the Children* s. 12

⁹⁵ Weber *Jesus and the Children* s. 13

3. Barn i Markus

3.1 Innledning til Markus

I dette kapitlet vil jeg gi en analyse av tekstene i Markus som handler om barn. Jeg vil legge vekt på hva vi kan finne i de enkelte perikopene, og i korte trekk se på tekstene i mellom.

Markus starter sitt evangelium med Johannes døperen. Matteus begynner evangeliet med å fortelle om Jesu ætt, og Lukas begynner med Maria som får budskapet om at hun er den utvalgte. Matteus og Lukas har fortellingene om Jesu fødsel, og Lukas alene har fortellingen om Jesus som 12-åring i templet, mens Markus er helt taus om begge disse hendelsene. Det kan virke som om Markus ikke er interessert i Jesu barndom, men kun i Jesus som voksen: Markus legger større vekt på Jesus som "Guds sønn".⁹⁶ Dette skaper en interessant inngang til fortellingene om barn i Markus. Ved at Markus starter ved Johannes og ikke har med noen indikasjon på at Jesus har vært barn dannes det et inntrykk gjennom første lesning at Markus ikke er interessert i Jesu barndom, eller oppvekst. Denne konklusjonen fører til at det er lett å tenke at Markus derfor ikke er opptatt av barndom generelt.

Markus bruker et rikt språk for å knytte tekstene om barn sammen og lager ikke et poeng av barnas alder, foruten Jairus' datter. Dette fører til at tekstene knyttes tettere mot hverandre, og skaper et bilde av barn som en generell kategori. Ordene Markus bruker om barn i tekstene brukes også om disiplene, og for å vise til Jesus som Guds sønn.⁹⁷

Jeg har derfor valgt å vise hvilke ord Markus bruker i tekstene jeg har valgt, men også vise hvilke andre steder Markus bruker samme betegnelse. Jeg starter derfor med å presentere hvilke betegnelser for barn vi har i Markus.

⁹⁶ Gundry "Children in the Gospel" s. 146

⁹⁷ Gundry "Children in the Gospel" s. 148

Markus form brukt i Nouvum	Oppslagsordet	Oversettelse	Mine tekster	Andre tekster
παιδίᾱ	παιδίον	Veldig ungt barn, spedbarn	10,13-14	
παιδίον	παιδίον	Veldig ungt barn, spedbarn	5,39. 5,40. 9,36. 10,15	7,30
παιδίου	παιδίον	Barn	5,40. 5,41. 9,24	
παιδίων	παιδίῳ	Barn	7,28. 9,37	
παιδιόθεν	παιδιόθεν	Barndom	9,21	
θυγάτηρ	θυγάτηρ	Datter	5,34. 5,35	
θυγατρὸς	θυγάτηρ	Datter	6,22. 7,29	
θυγάτριον	θυγάτριον	Lille datter	5,23. 7,25	
τέκνα	τέκνον	Barn	7,27	10,24. 10,29. 10,30. 13,12
τέκνων	τέκνον	Barn	7,27	
υἱόν	υἱός	Sønn, tjener	9,17	8,31. 9,12. 12,6. 13,26. 14,62
κορασίῳ	κοράσιον	Jente	6,22. 6,28	
κορασίου	κοράσιον	Jente	5,24. 7,25	

Markus bruker ordet *παιδίᾱ* flest ganger om barn. Dette greske ordet sier lite om barnets alder, kjønn eller status. Ordet er diminutiv av *παῖς* og sier noe om at dette er et ungt barn, eller slave som kunne omtales som *pais* på gresk. Det er ikke klart når termen brukes om status eller alder.⁹⁸ Det er oftest snakk om spedbarn eller unge barn, men kan brukes om barn generelt. I sammenhenger hvor dette ordet er brukt i tekst oversettes det ofte med små barn.⁹⁹

⁹⁸ Horn/Martens *Let the children come* s. 31

⁹⁹ Gundry "Children in the Gospel" s. 148

3.2 Barnefortellingene i Markus

Jeg vil nå gå gjennom hver av mine utvalgte perikoper i Markus og bruke de perspektivene på barn som jeg har skissert opp tidligere. Jeg vil legge vekt på hvilken terminologi Markus bruker for å karakterisere de barna han presenterer, og se spesielt etter kjønn, etnisitet og hvordan sykdom brukes i fortellingene om barn.

3.2.1 Perikopen 5.21-23, 35-43

Perikopen i 5,21-24, og 35-43 handler om Jairus' datter, synagogeforstanderen som kommer til Jesus for at datteren skal bli frisk. Den narrative strukturen er:

Vers	Plot
21 - 22	Introduksjon av Jesus og Jairus.
23	Jairus ber Jesus gjøre datteren frisk.
24	Jesus følger med Jairus.
25 – 34	Kvinnen som hadde blødd i 12 år blir helbredet.
35	Noen fra Jairus hus kommer, datteren er død.
36 - 39	Jesus, Peter, Jakob og Johannes følger Jairus til huset. Jesus sier barnet ikke er dødt. Jairus må bare tro.
40 - 41	Jesus tar med seg Jairus og moren til barnet, og sier datteren må stå opp.
42 - 43	Datteren står opp. Foreldrene får beskjed om at ingen må få vite noe.

Datteren i denne fortellingen omtales på gresk som παιδιον og κορασιου som betyr lite barn og lille jente. I 5.23 bruker Markus ordet θυγατριον som betyr lille datter. Videre i samme fortelling bruker Markus θυγατηρ som betyr datter for det samme barnet. Hun omtales senere i teksten som tolv år. I de kildene vi har tilgang på fra den hellenistiske og jødiske kulturen blir jenter over 12 år ikke lenger regnet som barn. Markus velger her likevel å si hvor gammel datteren var. Fra det vi vet om *paidion* bruker han en benevnelse som ikke passer til hennes alder.¹⁰⁰ Datteren var syk, og menneskene rundt henne trodde hun var død. Spørsmålet blir derfor om det er hennes sykdom som gjør at hun regnes som et barn fortsatt? Det er kjent at barn som ikke viste ved kroppslig utvikling at de var over barnestadiet ble regnet som barn selv om de aldersmessig tilhørte den voksne kategorien.¹⁰¹

¹⁰⁰ Gundry "Children in the Gospel" s. 152

¹⁰¹ Horn/Martens *Let the Children come* s. 18

I denne fortellingen om datteren er det Jesus og Jairus som er subjektet for alt som skjer. Det er Jairus som får Jesus til å handle fordi datteren hans er syk. Jesus går med Peter, Jakob og Johannes for å helbrede datteren. Hun er bare et objekt i denne fortellingen. Det er hele veien Jesus som er fortellingens sentrum, og Jairus subjektsrolle er å få Jesus til å helbrede datteren. Jesus sier at dette jentebarnet bare sover, men alle rundt kan se at hun er død. Jeg tar utgangspunkt i at menneskene i Jairus hus vet og ser forskjellen på om en person sover eller er død. De sørger og jamrer seg, og løper mot Jairus for å fortelle at Jesus ikke trenger komme da datteren allerede er død.

Det å få en datter ble ikke alltid ansett for å være noe positivt. I Markus er det ikke sagt noe om datteren var enebarn, men i Lukas blir hun nevnt som den eneste datteren θυγάτηρ μουγενή. Hvis dette er Jairus eneste datter kan det være dette som bringer han til Jesus for hjelp til sin syke datter.¹⁰² Ilan mener det kan være et dramatisk poeng for å vise forskjellen mellom kvinnelige og mannlige aktører i Markus og viser til fortellingen om enken i Nain med sin syke sønn.¹⁰³

Cotter viser til Ernst Haenchen og Max Wilcox. Haenchen har sagt at hovedpoenget i denne fortellingen ikke er å vise Jesus som utretter mirakler, men som profet. Jesus forutser at Jairus' datter sover, før han har møtt henne. Max Wilcox støtter Haenchens teori, og begrunner dette med v.43b hvor Jesus ber dem gi datteren noe å spise og drikke, og at dette kan bety at hun var i koma. Wilcox hevder ikke at Jesus her opptrer som en lege som gjør datteren frisk, men at dette er et bevis på hans makt og profeti.¹⁰⁴ Cotter hevder at argumentasjonen deres ikke holder, for hvorfor ville ikke Jesus da spart faren for sorgen over datterens død. Jesus svar "frykt ikke, bare tro"? Noe som ikke indikerer at datteren fortsatt lever. Εγειρε som er det greske ordet Jesus bruker for at datteren skal stå opp tilhører en gruppe ord som er knyttet til kristne metaforer til livet etter døden.¹⁰⁵

¹⁰² Miller, S. (2004) *Women in Marks Gospel* New York: T&T Clark Internationals. 55

¹⁰³ Ilan *Jewish Women* s. 52 n.22

¹⁰⁴ Cotter, W (2001) "Mark's hero of the Twelfth- Year miracles: The healing of the woman with hemorrhage and the raising of Jairus daughter, Mk 5,21 – 43" i: Levine, A-J. Blickenstaff, M. (red) *Feminist companion to the New Testament and early Christian writings* Sheffield, England: Sheffield Academic Press s. 72

¹⁰⁵ Cotter "Marks Hero" s. 73

Den romerske leseren ville i denne fortellingen kunne relatere Jesus til de greske gudene, og da spesielt Herkules eller Asklepios. Asklepios var guden som var hjelper og helbreder for alle mennesker, og derfor den best egnede parallellen. I jødisk kontekst er assosiasjonen mer tydelig til profetene Elia og Elisja.¹⁰⁶ Det er mange ulikheter i mirakelhistoriene om Elia og Elisja og fortellingen om Jesus og Jairus' datter. Det tydeligste er Jesu egenkraft til å helbrede. Elia og Elisja er begge nødt til å be for helbredelsen, mens Jesus fremstilles med en autoritet hvor han har kraft i seg selv til å helbrede.¹⁰⁷

Fortellingen er plassert i en kontekst i Markus hvor Jesus er begynt å undervise offentlig, og dette kan ses på som et tegn på at Jesus bruker dette barnet for å vise at han er Herre over liv og død. Jesu gjerning mot Jairus' datter settes i sammenheng med Jairus' tro, og det er dette som gir datteren livet tilbake. Det er ikke datteren i seg selv som har prestert eller gjort noe. Jairus har heller ikke gjort noe mer en å stole på at det Jesus sier skal bli sant.

Fortellingen om Jairus' datter deles i to ved at Jesus blir hindret i å komme til Jairus' hus fordi en blødende kvinne tar på kappen hans i folkemengden. Disse to perikopene har noen likhetstrekk. Jeg vil legge vekt på at Jairus ber Jesus komme for å legge hånden på datteren, (ἐπιτοῆς τὰς χειρὰς αὐτῆς), dette er også det Jesus gjør med den blødende kvinnen. Verbet for å berøre dukker opp fire ganger i forbindelse med henne. I den andre delen av begge fortellingene ender helbredelsen som med Simons svigermor i 1,21: Jesus tar datteren/kvinnens hånd og det er berøringen som er det signifikante.¹⁰⁸ De tilhørerne som kjente til den da moderne medisin ville kunne tolke disse to tekstene om Jairus' datter og den blødende kvinnen sammen til at dette er en overgang fra barn til voksen.

Fortellingene knyttes også sammen ved tallet tolv. Dette kan være knyttet til det eskatologiske håpet for gjennombygning av de tolv stammene av Israel. Det kan og være at tallet tolv kan knyttes til de tolv disiplene og som en analogi til Israels stammer.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Cotter "Marks Hero" s. 60 - 61

¹⁰⁷ Cotter "Marks Hero" s. 74

¹⁰⁸ Wainright "Telling Stories" s. 103

¹⁰⁹ Miller *Women in Mark* s. 68. Miller viser til hvordan både datterens og kvinnens plager tar slutt ved tolv, og hvordan dette kan ha vært poenget fordi helbredelsen skjer i et jødisk området, og at det i Markus er fokus på Jesus misjon for jødene.

Symptomene som beskrives hos datteren kan vi finne beskrevet i de medisinske skriftene. Vi vet fra rabbiniske og gresk-romerske tekster at unge kvinner ble giftet bort, men vi vet ikke den eksakte alderen for når det var sosialt akseptert. Det vi kan vite er at ved tolvårsalderen skulle det skje en overgang for jenter. Denne overgangen var knyttet til livet som gift og en hverdag i et fremmed hushold.

Det var ved trusler – eller overganger, at det var vanlig å regne at sykdom kunne oppstå og overganger ble i både jødisk og gresk-romersk litteratur sett på som farlige og kriser der livet sto på spill.¹¹⁰ Det finnes medisinske skrifter som forklarer hvordan en jente gikk gjennom denne fasen. Symptomer som beskrives er ustabil psyke – forklart ved at de kunne henge seg, miste appetitten eller virke død – gå i koma. Datteren blir i denne teksten ledet gjennom denne overgangen av sin helbreder, Jesus, og tar opp sitt ordinære liv.¹¹¹

Fortellingen om Jairus' datter blir stående åpen for tolkning: Var hun en jente som var syk og døende eller bare en jente i overgangsfasen fra barn til voksen? Kan fortellingene også være en metafor for Israel, og Jesu misjon overfor jødene?

3.2.2 Perikopen 6,14-29

Denne perikopen er lang. Versene 14-20 handler om Herodes, Herodia og Johannes, og versene 21-29 handler om Herodias datter som danser for Herodes, som er hennes (ste)far.

Den narrative strukturen for perikopen vers 21-29 kan deles inn slik:

Vers	Plot
21	Festen introduseres.
22 – 22	Herodias datter danser for Herodes.
23	Herodes lover hun skal få det hun ønsker seg.
24 – 25	Datteren spør sin mor om råd.
26- 27	Johannes halshogges.
28	Hodet kommer på et fat.
29	Disiplene legger Johannes i en grav.

¹¹⁰ Wainright "Telling Stories" s. 115

¹¹¹ Wainright "Telling Stories" s. 116

Perikopen handler om Johannes døperen og hvordan han dør, men datteren i fortellingen har ingen uviktig rolle. Dette er et barn som ber sin (ste)far halshogge en uskyldig mann fordi hennes mor ber henne om det. Denne perikopen er det eneste stedet i Markus som ikke er spesifikt knyttet til Jesus¹¹². Dette knytter også perikopen til begynnelsen av evangeliet, hvor det er døperen Johannes som introduseres først. Johannes' og Jesu død knyttes i denne perikopen sammen, da begge blir dømt og drept av romerske politiske ledere, som anerkjenner deres hellige status eller guddommelighet.¹¹³ I teksten kommer det frem at Herodias ønsker å bli kvitt Johannes, og hennes sjanse kommer når Herodes tilbyr sin (ste)datter å få oppfylt et ønske etter å ha danset i bursdagsbanketten. Datteren rådfører seg med sin mor som ber henne ønske seg Johannes' hode på et fat. Herodes avslår ikke ønsket, og sender en bødde til fengslet for å halshogge Johannes.

Herodes Antipas kunne være Herodias halvonkel, og Herodias datter hans grandniese.¹¹⁴ Hun er identifisert som Salome, som også skal være navnet på hennes bestemor, i følge andre kilder.¹¹⁵ Markus har ikke med dette i sin fortelling av døperen Johannes, og det er meget mulig at familieforholdene var så kompliserte at Markus rett og slett ikke kunne hatt en fullstendig oversikt.¹¹⁶ Disse kildene kan være med å fortelle noe om hvem denne datteren er, og hvilken historie vi har med å gjøre. Datterens rolle og status i denne narrativen defineres av hvem hun er barn av. Hvis hun er Herodes Antipas grandniese tilhører hun en familie av høy status i det romerske samfunnet.¹¹⁷

¹¹² Hooker sier så at det heller ikke stemmer helt, da begynnelsen gjør at dette peker på den som skal komme etter Johannes, nemlig Jesus. Hookers, M. D. (1991) *A commentary on the Gospel according to St Mark* London: Continuum s. 158

¹¹³ Hookers *A commentary according to St. Mark* s. 159

¹¹⁴ Det teksten ellers kan gi oss av informasjon er at Herodias er gift med Herodes, men har tidligere vært gift med hans bror Filip. Andre kilder nevner at Herodias har vært gift med Herodes Filip som er Herodes Antipas halvbror, men at Herodias også er halvnieisen til Herodes Antipas da Herodes den Store, hans far, er Herodias bestefar. Om det er dette som gjør at Johannes døperen sier at Herodes ikke kan gifte seg med Herodias, eller om det er at Herodias har skilt seg fra sin mann, en skilsmisse som ikke var gyldig i følge jødisk lov vet vi ikke. Den jødiske loven tillot kvinner bare å gifte seg på nytt hvis hennes mann døde og de var barnløse, og skilsmissten kunne bare skje på mannens forespørsel. Johannes døperen har i vers 18 uttalt at det ikke er tillatt for Herodes å gifte seg med sin brors hustru. Herodias er derfor ute etter å få Johannes drept, men når ikke gjennom hos Herodes fordi han anser Johannes for å være en rettferdig og hellig mann. Hookers *A commentary according to St. Mark* s. 161

¹¹⁵ Freedman, D. N (1992) *The Anchor Bible dictionary Volume 3* New York: Doubleday s. 174

¹¹⁶ Johannes' utsagn om at Herodes Antipas ikke kunne gifte seg med Herodias har blitt tolket til at det mest sannsynlig er på grunn av at deres tidligere ekteskap i følge jødisk lov ikke var oppløst. Freedman *The Anchor Bible dictionary* s. 175

¹¹⁷ Herodes Antipas er tetrark, og hersker derfor over en fjerdedel av riket. Hun er også oldebarn av Herodes den Store som hadde hersket over store landområder.

Meyers, C. (2001) *Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books, and the New Testament* Grand Rapids, Mich. : Eerdmans s. 149

Det er ikke i teksten sagt noe om hvordan etnisitet denne familien har. Det vi kan vite er at dette er en familie med stor makt i Romerriket, og det er derfor mest sannsynlig at de er romerske. Som ledere av store landområder er de og en familie med mye makt, og de har derfor høy sosial posisjon.

I fortellingen er det ingen indikasjon til datterens alder. De greske termene θυγατὶς som betyr datter og κορασίω som betyr jente er det eneste som indikerer at dette er et barn. Datteren blir i ulike kilder sagt å være tidlig i tenårene, da hennes dans skal ha frembrakt en implisitt erotisk respons hos Herodes. Dette fordi en har tenkt at hun måtte være over pubertetsalder.¹¹⁸ Dansen som denne datteren kunne utført står i tradisjon med erotisk underholdning i denne type banketter.¹¹⁹ Det greske ordet κορασίω for jente som brukes om henne er det samme ordet som brukes om Jairus' datter i 5,23. Jairus' datter er sagt å være tolv, noe som kan indikere at denne jenten er rundt samme alder.

Den greske teksten καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης ἤρρεσεν τῷ Ἡρώδῃ har vært oversatt ”da kom Herodias' datter inn og danset for Herodes”. Den tidligste lesningen som kan gjenskapes er at det ikke er Herodias' datter som danser for Herodes, men Herodes datter Herodias som danser: ”når hans datter Herodias ankom[...]og fremførte en dans”.¹²⁰ Dette setter spørsmålstegn for om det er Herodias datter som ankommer banketten, eller om det er Herodes datter som het Herodias som ankommer.¹²¹ Hvem sin datter det er, Herodes eller Herodias, spiller ikke nødvendigvis noen stor rolle for hvordan rolle datteren har i denne teksten.

¹¹⁸ Meyers ”Women in scripture” s. 149

¹¹⁹ Glancy ”Unveiling masculinity” s. 40

¹²⁰ Dette finnes det grunnlag for i manuskripter som *Sinaiticus*, *Vaticanus* og *Kodex Bezae*, og disse har med det mask.sing.gen. *autou*. I motsetning til andre manuskripter som har *autēs* som bygger under at det er Herodias datter. Harrington *The Gospel of Mark* s.198 .

¹²¹ Da ville dette mest sannsynlig vært Herodes og Herodias datter. Josefus har skrevet at Herodias har en datter med Herodes Filip, og det er henne som er Salome. Om Herodes Antipas hadde en datter med Herodias eller ikke kan vi ikke vite sikkert, men skulle den dansende datteren være Salome ville hun vært mellom 13 og 19, og en datter av Herodes og Herodias ville vært mellom 10-13 år. Selv om de fleste kildene hevder at det er Herodes Antipas og Herodes Filip som er omtalt i denne teksten er det noen som mener at Herodes Filip aldri har eksistert. Filip som vi hører om i Markus kan være Herodes eller Filip, halvbrødrene til Herodes Antipas, men ikke av samme mor. Dette spriket av fortellinger og kilder om hvordan denne familien var konstruert åpner bare for nye spørsmål, og har ikke bidratt til gi oss et tydeligere bilde av hvem denne datteren er. Harrington *The Gospel of Mark* s. 197 Collins *Mark: A commentary* s.308

Det å danse i banketter ville ikke vært akseptabel oppførsel av en ærbar kvinne, og det leder til spørsmålet om hvem som ba denne datteren om å danse for forsamlingen. Herodias kan ha spurt sin datter om å danse i håp om at datteren skulle få ønske seg en ting slik at hun kunne få Johannes døperen henrettet. Hvis det er Herodes som ber sin datter om å danse for forsamlingen ville dette satt Herodes i et dårlig lys å fremstille sin egen datter slik.¹²² Teksten indikerer ikke om dansen skjer på (ste)datteren eller morens initiativ, eller om det er Herodes som har invitert (ste)datteren til å danse i banketten. Glancy spør om det er mulig at Herodes, som er gift med sin niese og svigersøster, har noen sperrer som hindrer ham i å betrakte sin egen (ste)datter? Hvis (ste)datteren derimot er kommet på eget initiativ og spør etter Johannes' hode på et fat er dette et makabert spørsmål fra en jente som beregnes til å være i tenårene.¹²³

Fremstillingen av Herodias datter som danser for menn går inn i diskursen der det å bli sett på definerte kvinnen som et objekt. Selv om kvinnen ses på som et objekt blir hun holdt ansvarlig for mannens handlinger. Teksten bryter imidlertid med kjønnskodene fordi Herodes gjør (ste)datteren til et subjekt, og Herodes tar skylden fordi han lot Johannes halshogges. Tekstens forteller holder også Herodes ansvarlig for det som skjer.¹²⁴ Det som vises i denne historien er at kvinnene ikke har noen makt Herodes ikke har gitt dem, og at Herodias får sin vilje. Markus legger i begynnelsen av sin tekst opp til at Herodias har fått en mulighet til å fremsi sitt krav, noe som kan indikere at hun sto for datterens dans.

Denne teksten er den eneste samtalen i GT og NT som viser en samtale mellom en mor og datter. Glancy sier det er nytteløst, men fristende å spørre om denne stillheten om et mor-datter bånd oppstår fra likegyldighet eller frykt.¹²⁵ Kjønnsrollene i fortellingen viser at det å bli sett på er feminint, mens det å bli danset for er maskulint, og at et mor/datter forhold er truende for menn. Herodias blir ikke fremstilt som et monster, og det er ingen hint om at det er seksualiteten til mor/datter som gjør at de ber om det de gjør.¹²⁶

¹²² Collins, A. Y (2007) *Mark: A commentary Hermeneia : a critical and historical commentary on the Bible* Minneapolis:Fortress Press s. 309

¹²³ Glancy "Unveiling masculinity" s. 50. Miller mener her at Glancy ignorere kvinnes ondskap i denne fortellingen, og det er Herodias som ber datteren gi henne Johannes hode på et fat. Og at det er datteren som er skyld i det som ser ut som et kanibalsk måltid. Miller slik jeg leser henne mener at hode på et fat indikerer et måltid over Johannes – da spørsmålet kommer i en bankett. Miller *Women in Mark* s. 79

¹²⁴ Glancy "Unveiling masculinity" s. 40

¹²⁵ Glancy "Unveiling masculinity" s.42 n.24

¹²⁶ Glancy "Unveiling masculinity" s. 42

Glancy viser til Dan Via som har en teori om at denne narrativen er et bevis på den ødelagte mannlige og kvinnelige seksualiteten. Han legger vekt på at Herodias befinner seg i et incest forhold, så hvem kan klandres for det som skjer? Datteren, moren eller Herodes?

Via mener at Herodes her ikke oppfattes som mannlig gjennom kjennetegnet styrke, fordi Herodes tar sin brors kone, og at han ikke er et dominerende subjekt overfor sin forførende (ste)datter. Herodes blir derfor det motsatte ved at han mister selvkontroll, og lar noen andre forføre eller ha makten.

3.2.3 Perikopen 7,24-30

Perikopen i 7, 24-30 handler om en kvinne som har en datter besatt av en uren ånd.¹²⁷ Jesus er i Tyrosområdet og tar inn i et hus for å skjule seg. I huset er det en kvinne som vet hvem Jesus er og faller på kne for hans føtter i håp om at han kan helbrede hennes datter. Den narrative strukturen for denne perikopen kan være.¹²⁸

Vers	Plot
24	Jesus tar inn i et hus.
25 – 26a	Forespørselen fra kvinnen.
27 – 28	Jesus respons til kvinnen.
29	Helbredelse av datteren.
30	Bekreftelse av miraklet.

Handlingen i fortellingen er lagt til Tyrosområdet, et område som var et grenseland med både grekere og jøder.¹²⁹ Jesus prøver å skjule seg i et hus, men klarer ikke å holde seg skjult, og en kvinne får vite om ham. Tidligere i Markus (3,7-8) vises det til at ryktet om Jesus har spredd seg utenfor det jødiske området og til hedningene. Helbredelsen av datteren er det underliggende temaet i denne fortellingen. Samtidig er dialogen mellom Jesus og kvinnen det sentrale poenget for evangelisten. Helbredelsen får ikke noen utfyllende beskrivelse, og dialogen i v. 27-29 er viktig for å forstå forholdet mellom Jesus og hedninger.

¹²⁷ Ånden referes til både som uren og ond, som betegner det samme. Denne beskrivelsen brukes også i Mk. 9,14-29

¹²⁸ Iverson, K. R. (2007) *Gentiles in the Gospel of Mark : Even the dog eats under the table*. New York: T & T Clark s. 46

¹²⁹ Wainright "Women telling Stories" s. 124

I de andre narrative om Jesus og eksorsisme av urene ånder har åndens virkning på den besatte vært et viktig poeng, slik som i 1,21-28 og 5,1-12 og i teksten jeg kommer til i 9,14-29. Dette fokuset får vi ikke i denne teksten, vi får ikke høre noe om hvordan besettelsen arter seg for datteren.

Kvinnen i Markus sies å være syrisk-fønikisk. I den synoptiske parallellen Matteus er hun kanaanittisk. Dette har ført til ulike tolkninger av hennes sosiale status. I Markus nevnes det også at hun er gresktalende, noe som indikerer at hun kan ha tilhørt den greske overklassen. De fleste kommentarene legger vekt på hvordan hun er ”den andre” – det motsatte av jøde, og derfor undertrykt. Kvinnen nevnes ikke i noen familierelasjon bortsett fra med datteren, og teksten viser henne som en som kommer til Jesus på eget initiativ.

Det at kvinnen faller for Jesu føtter kan være en anerkjennelse av hans makt som helbreder og da spesielt den religiøse makten som ble autorisert av Gud i det jødiske ”helsesystemet”.

Tidligere i Markus er det de urene åndene som faller for Jesus og proklamere hans status. Det er i kvinnens fall for Jesus at fortelleren viser til henne som syrisk-fønikisk og ved dette viser til hennes status, velferd og etniske tilhørighet. Det at hun er gresktalende kan indikere at hun tilhører den hellenistiske kulturen og assosiasjonen til henne som tilhører av den okkuperende makten i Galilea.¹³⁰

Narrativens sentrum er kvinnens spørsmål om helbredelse for sin datter, men i v. 27-28 blir Jesus mer opptatt av kvinnens etnisitet. Jesu svar på kvinnes forespørsel om å drive ut ånden er ”La først barna bli mette, for det er ikke rett å ta brødet fra barna og gi det til hundene”. Betegnelsen hund var nedlatende i jødisk tradisjon. Dyret var urent, og en betegnelse på hedninger eller fiender av Israel. Dette gir assosiasjoner til at Jesus først avviser hennes forespørsel, og det er tydelig at dette knyttes sammen med hennes etnisitet. Hun gir seg ikke og svarer ”Herre, selv hundene under bordet spiser jo smulene etter barna”.

¹³⁰ Wainright ”Women telling Stories” s.125 - 129 : Gerd Theissen mener kvinnen var greskoverklasse og at det er dette som skiller henne mest markant fra den øvrige jødiske befolkningen i området. Kampen mellom grekere og jøder var betydelig og at det var en kamp for språk og kultur dominans. Teksten i seg selv sier ingenting om hennes økonomiske status og vi kan derfor bare anta og ikke vite noe sikkert. At en kvinne oppsøkte en mann alene var ikke vanlig, og at de tilhører ulike etniske grupper gjør dette mer spesielt. Theissen kommenterer derfor hvordan kvinnen ikke lar seg hindre av dette når hun oppsøker Jesus. Dette mener han støtter hans teori om at hun er en overklassekvinne, som ikke er opptatt av jødiske regler. Denne poengteringen av hennes etniske tilhørighet kan gi disse assosiasjonene for de jødiske tilhørerne, og det kan derfor være en indikasjon på å vise til hennes outsider rolle, at hun som gresk er en del av okkupasjonen som jødene opplevde under det greske styret. Susan Miller refererer også til denne teorien med bakgrunn i Theissens teori i *Women in Mark* s. 92

I dette kan det ligge en anerkjennelse av seg selv som mindreverdige, men kvinnen gir seg ikke, hennes nød gjør at hun oppsøker Jesus, og ber om hans velsignelse for datteren. Kvinnen er en av hundene, og ikke et av Israels ”barn”, og velsignelsen skal ikke enda komme til henne. Det er først etter at ”barna” er mette og tilfredse at ”hundene” kan spise smulene, og bli deltagere i riket og motta Guds velsignelse. Guelich konkluderer med at

”(Jesus) offered neither comfort nor hope for the woman whose time as a Gentile by her own admission had not come”.¹³¹

Jesus har helbredet ikke-jøder, og mennesker som led av mer alvorlige sykdommer enn denne kvinnes datter tidligere. Derfor blir det vanskelig å forklare Jesu svar til kvinnen.

Det finnes likevel tegn i Markus for at Jesus var reservert for å helbrede hedninger. Hans oppdrag var først og fremst jødene.¹³²

I Markus er det å være besatt av en uren ånd knyttet primært til menn, og vi møter dette for første gang hos en kvinne, og et barn. I jødiske skrifter knyttes besettelsen til galskap, det å gjøre uforståelige ting, symptomer som vi i dag karakteriserer som epilepsi. Det var kun Gud som hadde makt til å drive ut demoner og urene ånder. En uren ånd kunne også vises ved feber, men ingen av disse symptomene er nevnt for denne datteren.

Med en antropologisk tilnærming til denne fortellingen kan en spørre om teksten viser til at datteren bærer den økonomiske, sosiale og politiske konflikten som er assosiert med hennes region i sin kropp, og at dialogen mellom Jesus og moren viser Jesu kritikk av hvordan grekerne tok levebrødet fra jødene¹³³. Språket som brukes i teksten kategoriserer datteren kulturelt sett som gresk-romersk, noe som kunne vekket konflikten mellom maktene og spilles ut i denne unge kvinnes kropp.¹³⁴ Da flyttes fokuset i teksten seg fra et kjønnsperspektiv til et etnisk perspektiv.¹³⁵

¹³¹ Iverson *Gentiles in the gospel of Mark* s. 49

¹³² Iverson *Gentiles in the gospel of Mark* s. 47 - 50

¹³³ Wainright “Telling Stories” s.130

¹³⁴ Wainright “Telling Stories” s.130

¹³⁵ Perikopen har noen likhetstrekk med Jairus’ forespørsel i 5,22-43. Begge fortellingen skjer i et hjem og en forelder kommer på barnets vegne. Disse likhetstrekkene overskygger ikke at det finnes ulikheter som er ganske markante i disse perikopene. Jairus var en jødisk mann og synagogeforstander. Dette er en ikke-jøde av syrisk slekt, og hun kaster seg ned for Jesu føtter for å be ham redde hennes datter. Statusforskjellen mellom disse er markant. De drives begge til Jesus på grunn av deres nød, og Jesus møter dem. Jairus’ datter er nær døden, mens kvinnens datter er besatt av en uren ånd. Den urene ånden kan ses i sammenheng med beskrivelsen av hedninger som urene.

Etnisiteten viser derfor til en konflikt. Jesu avvisende tale blir et innlegg i den sosial-kulturelle konflikten og i et postkolonialt perspektiv er denne teksten et vitne om undertrykkeren som åpner for å dele på ressursene og skaper et inkluderende språk.¹³⁶

Jesu helbredelse av datteren inneholder ingen berøring, men transformasjonen skjer gjennom ord, og moren stilles til ansvar for sin datters helse. Jesus annonserer at den urene ånden har forlatt henne. Kanskje kunne det være en indikasjon på at det er mulig med økonomiske og sosiale, etniske og politiske endringer for området? Kampen som foregår i denne datteren kan ses på som en kamp mellom det gode og det onde, eller djevelen. Datteren var sårbar for den onde tiden hun levde i, og selv om vi ikke får høre så mye om hvordan besettelsen arter seg for datteren, kan terminologien som brukes om Jesu helbredelse og datterens status etterpå vise at det har vært en kamp for at den urene ånden skulle drives ut. Dette står i kontrast til Jairus' datters helbredelse. Hun er sammen med sine foreldre, mens denne datteren befinner seg alene.¹³⁷

Gnandason ser kvinnen i denne teksten som den ekskluderte og undertrykte i dette området. Det at en kvinne oppsøkte Jesus, selv om hun har valgt den private sfæren ses på som uakseptabel tilnærming til en mann. For Gnandason blir det en frigjørende fortelling fordi kvinnen velger å argumentere med Jesus, og ikke trekker seg tilbake til sin sosiale posisjon, og i hennes postkoloniale tilnærming til teksten blir dette et bilde på å tale den med makt i mot, og kjempe for sin vilje og rett.¹³⁸

Gnandasons teori om at dette er en tekst med et frigjørende perspektiv, for den undertrykte og Wainrights teori om kvinnen som undertrykker kan sammen skape spørsmålet om teksten er en fortelling om kampen mellom jøder og ikke-jøder. Datteren er ikke-jøden som settes som metafor for jødene. Denne datteren beskrives som fraværende og kan slik settes som et symbol og metafor for jødene som er fraværende og undertrykte i denne regionen. Det er interessant hvordan det er datteren – ikke-jøden, kan ha en slik dobbelt rolle. Hun settes i relasjon til sin mor som syrisk-fønisisk, og i tillegg i sammenheng med jødene.

¹³⁶ Wainwright "Telling Stories" s.130

¹³⁷ Miller *Women in Mark* s. 95

¹³⁸ Gnandason, A. (2001) "Jesus and the Asian Woman: A post-colonial look at the Syro-Phoneician Woman/Canaanite Woman from an Indian Perspective" i *Studies* i World Christianity 7 Edinburgh University Press s. 162 - 177

3.2.4 Perikopen 9,14-29

Perikopen handler om en far som bringer sin besatte sønn til disiplene for at de skal helbrede ham. En folkemengde har oppsøkt Jesus, og disiplene som ble igjen har prøvd å drive ut en uren ånd som har besatt gutten. Disiplene måtte gi opp, og idet kommer Jesus tilbake.

Den narrative strukturen for perikopen:

Vers	Plot
14-15	Disiplene prøver å drive ut demonen.
16 -18	Forespørselen fra faren.
19-22	Jesu respons til faren.
23-27	Helbredelse av sønnen.
28-29	Bekreftelse av miraklet.

Perikopen om gutten som var besatt står i en kontekst med flere fortellinger om Jesus i møte med hedningene. I følge de fleste forskere spiller ikke mannens etnisitet, jøde eller hedning, noen rolle i denne perikopen, og det finnes få markører som indikerer hvilken etnisitet mannen og sønnen har.¹³⁹

Det er interessant å se at denne perikopen ikke gir noen indikasjoner på mannens etnisitet da dette har spilt en definerende rolle i to tidligere perikoper: Jairus og den syrisk-fønikisk kvinnen. Det sies heller ingenting om mannens status generelt i samfunnet. Den eneste indikasjonen på farens og sønnens etnisitet er bruken i de to tidligere perikopene om ikke-jøder besatt av en uren ånd.¹⁴⁰ Perikopen er en av de lengre og mest dramatiske fortellingene i Markus. Det er en rekke ting som blir gjentatt: guttens tilstand (17-18, 21-22), folkemengden samler seg rundt Jesus (15, 25), disiplenes maktesløshet for å utdrive ånden (18, 28) ånden som kaster gutten rundt (20, 26) og to ganger faren som ber om hjelp (22, 24). Denne doblingen i fortellingen gjør spenningen i fortellingen mer dramatisk, og trosmotivet og farens desperate behov for å redde gutten blir de sentrale temaene i fortellingen. Scene to og tre beskriver farens utvikling av tro og eksorsisme av gutten. Det er handlingen mellom Jesus og faren, Jesus og disiplene, og Jesus og demonen som er tyngdepunktene gjennom perikopen.

¹³⁹ Iverson *Gentiles in the gospel of Mark* s. 105

¹⁴⁰ Den syrisk-fønikiske kvinnens datter og Mk. 5,2 Iverson *Gentiles in the gospel of Mark* s.105

Dette fører til at guttens rolle oppfattes som en bi-rolle, og at det viktige er farens omsorg for barnet, og hans evne til tro på at barnet kan bli friskt.¹⁴¹ Jesus settes derfor i en posisjon der det blir tydelig at hans autoritet overgår disiplenes og at faren er helt avhengig av troen på Jesus for at hans sønn skal bli frisk.

Perikopen står i en sammenheng i Markus hvor foreldre bringer barna sine til Jesus for helbredelse. Tidligere i Markus (5,23 og 7,25) er det foreldrene som kommer med barna til Jesus, i andre narrativer er det en anonym tredjepart som kommer (1,32. 2,3. 6,55 og 7,32). Det er derfor ikke noe spesielt med at mennesker oppsøker Jesus for å finne helbredelse. Denne perikopen kan leses som en analogi til GT tekster, og språket Markus legger i Jesu munn minner om det språk og ordlag som adresseres til det troløse Israel. Fortellingen viser en oppgitt Jesus. Verken disiplene eller faren holder mål. Men det gir også et bilde av en Jesus som ikke har gitt opp menneskene.¹⁴²

Jesus spør ” Du vantro slekt! Hvor lenge skal jeg være hos dere? Hvor lenge skal jeg holde ut med dere? ”, noe som kan indikere en frustrasjon, men også en vilje til å fullføre et oppdrag. Disiplene har før Jesus kom ned fra fjellet prøvd å drive ut demonen, uten å lykkes. Jesus har rett før blitt pekt ut som ”den elskede sønn” og avslutningen på denne scenen kan derfor indikere en kosmisk kamp mellom Guds rike og djevelens rike. Jesus har kommet som den mektige (3, 23-27) og skal frigjøre Djevelen fanger.

Den neste delen av perikopen foregår mellom Jesus og sønnens far. Sønnens tilstand er beskrevet av faren opptil flere ganger, og Jesus spør igjen hvor lenge dette har foregått. Sønnen har vært syk/besatt siden barndommen og demonen har flere ganger prøvd å kaste ham i vannet eller i flammene. Den er derfor livsfarlig for ham. I tillegg til den fysiske påkjenningen sønnen lider under er farens tynget emosjonelt. Faren avslutter svaret med en bønn om å slippe, og hvis Jesus har noen medlidenhet må han hjelpe dem. Jesus spør da ”Om det er mulig for meg? Alt er mulig for den som tror” i det samme roper faren ”Jeg tror, hjelp meg i min vantro”. Denne perikopen skaper derfor sterk sammenheng med Jesus oppførsel i tidligere fortellinger. Jairus (5,36) får ganske likt svar av Jesus som denne faren – ”Frykt ikke, bare tro”.

¹⁴¹ Iverson *Gentiles in the gospel of Mark* s. 110

¹⁴² Iverson *Gentiles in the gospel of Mark* s. 112

Sammenhengen mellom faren og disiplene som ikke får drevet ut demonen, er at Jesus knytter dette til tro. Slik forsterkes tolkningen av perikopen som et eksempel på hvordan Jesus handler uavhengig av etnisitet, og på bakgrunn av troen alene på Jesus. Faren tiltaler Jesus i begynnelsen (v.17) som mester, selv om Jesus aldri har vært i området før, og derfor ikke var en kjent mann, annet enn av sitt eventuelle rykte.

Jeg mener det skapes en sammenheng mellom faren og den syrisk-fønikiske kvinnens erkjennelse av betydningsløshet, og som objekter til tro. De viser at de er kapable til å styrkes i sin tro og Jesu styrke blir utløst i menneskets erkjennelse av hjelpesløshet.¹⁴³

3.2.5 Perikopen 9, 34-37

Perikopen 9, 34-37 handler om Jesus som forteller disiplene hvem som er størst. Jesus har hørt disiplene diskutere, og spør hva det er de er uenige om. Han samler de tolv disiplene, og setter et barn i sentrum og sier ”Den som tar imot et slikt lite barn i mitt navn, tar imot meg. Og den som tar imot meg, tar ikke imot meg, men ham som har sendt meg”.¹⁴⁴

Versene 33 og 34 blir en ny start i evangeliet i følge Bultmann. Dette er fordi det er en motsetning med Jesu ord i 8,34 der han sier at ”de må fornekte seg selv”. I følge Bultmann er de tolv disiplene også symboler på Israels tolv stammer, og hvordan Jesu ord egentlig betyr at ingen av stammene skal være større enn noen andre.¹⁴⁵

Barnet som settes i sentrum av disiplene er παιδίον noe som ikke indikere kjønn eller alder. Det er derfor rimelig å anta at barnet i denne perikopen brukes som et symbol på noe som er svakt, sårbart eller har lavere status enn disiplene. Det er vanskelig å si noe mer om barnets symbolfunksjon siden vi ikke kan vite noe om dette. Det sies ikke noe før eller etter denne perikopen som kan indikere hvem Jesus befinner seg hos, eller hvem sitt barn dette er. Barnet har heller ikke noen videre rolle da det etter dette ikke er med videre i teksten. Denne perikopen er derfor et skifte i Markus’ fortellinger om barn. Dette er ikke et barn med tilknytning til noen, det utfører ingen handling annet enn gjennom Jesu ord og som symbol for disiplene. Dette er også det første barnet Jesus møter som ikke er sykt.

¹⁴³ Iversons *Gentiles in the gospel of Mark* s. 114

¹⁴⁴ NT05

¹⁴⁵ Collins *Mark: A Commentary* s. 444

Dette er første gang i Markus at et barn gis en verdi i seg selv, uavhengig av foreldre, sykdom eller status generelt i samfunnet. Dette er det første barnet Jesus ser, og setter frem for disiplene. Det språket som brukes i perikopen har av noen blitt sagt å stå i tradisjon med misjonsbefalingen. Det kan derfor være et innlegg mot praksisen om barnedrap på nyfødte og et innlegg for at alle skal være del av fellesskapet som familier med barn danner.¹⁴⁶

Denne perikopen har en parallell i Matteus. Forskjellen mellom Matteus og Markus tekst er den siste setningen, i Matteus avsluttes perikopen med ”Og den som tar imot et slikt lite barn i mitt navn, tar imot meg”, mens Markus har her med ”tar ikke imot meg, men ham som har sendt meg”.¹⁴⁷ Dette kan gjøre en forskjell i tolkningen av teksten, eller det kan indikere forskjellige tradisjoner denne teksten er plassert inn i. Matteus tekst er blitt forstått som en tekst som taler til urkirkens ledere, mens Markus taler til de tolv stammene av Israel.

I Markus kan dette også handle om at teksten kan ha to hensikter, det kan være en oppfordring til å bli som barn. Barn var assosiert som ydmyke og hadde behov for andres beskyttelse. Det kan og være en oppfordring om å bli som barn i tankesett, ydmyke og avhengige av det guddommelige.¹⁴⁸

Dette kan henge sammen igjen med Jesu maktkritikk til de i samfunnet som hadde de høye posisjonene – et behov for å bemerke at det ikke er ved å tenke høyt om seg selv på bekostning av de med lavere status at den ”guddommelige” status kommer. Altså, behovet for maktkritikk av det eksisterende samfunnet og for å utfordre det menneskesyn som ligger til grunn for hvordan mennesker med lavere status blir møtt kan være denne perikopens hensikt. Barnet vises her som det med lavere status og det gjenspeiler et syn på barn som sårbare, og en forventning om at de er underdanige autoritetene i samfunnet.

¹⁴⁶ Collins *Mark: A Commentary* s. 445

¹⁴⁷ NT05

¹⁴⁸ Whith, K (2008) “He placed a Little Child in the Midst” i Bunge, M. Fretheim T. E. og B. R. Gaventa (red). *The child in the Bible* Grand Rapids: Eerdmans s. 354

3.2.6 Perikopen 10,13-16

Perikopen 10,13-16 er fortellingen om barn som blir brakt til Jesus, og om disiplene som ville vise dem bort. Jesus blir harm og irettesetter disiplene. Han legger hendene sine på barna og velsigner dem. Vi får ikke vite hvorfor disiplene ville hindre barna å komme frem til Jesus, og om dette handler om et negativt barnesyn.

I 10,13 bruker Markus ordet *παιδια* om de barna som kom til ham og *παιδιον* om de som skal komme inn i Guds himmelrike, *την βασιλειαν του θεου*. Det er ingen vesensforskjell mellom disse to ordene. De er bare bøyninger av hverandre. Begge formene er en bøyning av ordet *παιδίον* som kan oversettes med lite barn, spedbarn. Det norske bibelselskapets oversettelsen av ordet *προσέφερων* er bar,¹⁴⁹ men ordet kan også oversettes med komme med, eller å tilby.

Teksten har et dobbelt motiv: Jesu undervisning om Guds rike, og Jesu ”prestegjerning” mot barn. I denne perikopen står Jesus i et forhold til barn. Denne narrativen er den siste fortellingen om Jesus og barn i Markus og den eneste gangen barna er selvstendige i forholdet til Jesus. Her er det noen som kommer med barna til Jesus, men for første gang får vi ikke vite hvem det er som bringer barna. I de tidligere narrativene om Jesus og barn har det vært en foreldre som har fått en tydelig plass. I denne perikopen tar Jesus fysisk på barna, legger hånden sin på dem, velsigner dem, men før han gjør dette sier han at det er barna som skal være forbilder i Guds rike, og at ingen skal komme inn uten å bli som et barn igjen.

Denne teksten er en bekreftelse på det skifte i Jesu forhold til barn som vises i 9,33-37, og hva det betyr at Jesus legger hånden sin på mennesker. Her går Jesus fra å legge hendene på folk for å helbrede dem, til å legge hendene på for å velsigne. Tidligere i Markus har det at Jesus rører de som er syke blitt sett på som helbredende, som for eksempel Jairus’ datter.¹⁵⁰ I de andre narrativene om Jesus som driver ut ånder, eller helbreder fra sykdom har hans ord vært nok for at barna skulle bli friske, som den syrisk-fønikiske kvinnens datter og den døvstumme gutten. Jesus har ikke tidligere lagt hendene sine på noen for å velsigne dem.

¹⁴⁹ NT05

¹⁵⁰ Weber *Jesus and the Children* s. 20

Dette gjør at denne fortellingen står i en motsetning til de andre fortellingene i Markus der noen bringer barn til Jesus. Det kan da være en rimelig tolkning at det her er et ønske om at barna skal bli helbredet fra noe. Markus nevner ingen mirakler knyttet til denne episoden, bare velsignelsen. Gundry viser til Francis som sier at dette er høydepunktet i Jesu forhold til barn i evangeliet. Guds rike er i Markus tilstede ved Jesu egen person, men det skal komme en tid da det kommer i full styrke. Den greske formelen i setningen 10,14 bruker genitiv, του τοιουτου, som betyr ”tilhører slike som disse er Guds rike”. Gudsriket er deres, og det er derfor nå helt rett at de mottar det.¹⁵¹

De som erkjenner at de trenger Jesus, vil Jesus komme til.¹⁵² I følge saligprisingene er det de ubetydelige og svake som er mottakerne av riket. I Lukas er dette til de fattige, i Matteus til de fattige i ånden. Denne teksten kan slik settes i en sammenheng til Lukas, da de fattige og barna ikke kan komme på egenhånd, men må komme ved hjelp av noen. Dette gjør at barna nå settes i sammenheng med de svake, fattige og lidende. John Dominic Crossan hevder at dette blir et ”kingdom of nobodies”, fordi barn var ingen. Gundry-Volf er uenig med Crossan fordi hun legger mer vekt på at i den gammel testamentlige tradisjonen var barn noe. Hun vet at barn var sett som svake og sårbare, og mener derfor at det ikke er urimelig å tenke at det er dette som gjør at Jesus holder av barna.¹⁵³

Jesu tale om Gudsrike blir en av de sentrale temaene i denne teksten, og det er rimelig å anta at det ikke er barna som i seg selv er fokuset for Jesus, men mangel på evne til å komme på egenhånd. Barna blir båret eller tilbudt Jesus. I den jødiske tradisjonen var barna sett på som en del av det utvalgte folket og en del av pakten. Forståelsen av at Guds riket tilhører dem som er uten respekt kommer tydeligst frem her. Episoden hvor disiplene avviser barna blir derfor viktige i å stadfeste at barna har en plass i Gudsriket. Ikke bare skal de være eksempler, men de er arvinger, og disiplene må bli som barn igjen for å entre Gudsriket. Denne kollektive bevisstheten mener jeg kan ha bidratt til at foreldrene kommer med barna til Jesus, fordi de tror han er en profet. At disiplene ville vise barna bort kan derfor stå i sammenheng med diskusjonen om barn kunne komme inn i Gudsriket før de hadde blitt forpliktet på loven som selvstendige voksne.¹⁵⁴

¹⁵¹ Gundry ”Children in the Gospel” s. 151

¹⁵² Gundry ”Children in the Gospel” s. 151

¹⁵³ Gundry-Volf ”The least and the Greatest” s. 38

¹⁵⁴ Gundry ”Children in the Gospel” s. 155

I Cotters artikkel viser hun til Kinukawa som spør om Markus ved denne teksten viser til den strukturen kirken er i startfasen med å danne rundt de tolv disiplene. Det ser ut som disiplene blir kritisert fordi de fremstiller seg som de viktigste. Da kan teksten vise at Jesus avviser hierarkiske institusjoner og prøver å bryte ned grenser.¹⁵⁵ Markus kan derfor ha brukt barna som eksempel på hvordan de med tydeligst lavest status også skal ha en plass og være en del av kirken.

Teksten kan ha vært et innlegg for den jødisk tradisjon der barn mottok velsignelse i ulike former. I fortellingen om Josef og Jakob kommer velsignelsen fra Jakob til Josef ved at Jakob velsigner de to barna hans. Dette er en velsignelse som ble sett på som en adopsjons-velsignelse. Velsignelsen kommer av at Jakob gjør de to barna til sine. Denne type velsignelse Jesus gjør med barna i Markus kan sammenlignes med Jakob velsignelse og kan sies å være ganske like.¹⁵⁶

Denne teksten kan tolkes og brukes til ulike formål. Teksten er rik på temaer og setter fokus på barnas plass i Gudsriket og hierarkiet de inngår i. Teksten kan også ha blitt skrevet og fortolket som et innlegg for barnedåp, kirkens strukturering, velsignelse eller barnas selvstendige plass i seg selv. Verbet som brukes om at disiplene ikke skulle nekte barna adgang til Jesus er også det samme som brukes om å nekte dåp. Teksten kan derfor stå i sammenheng med en antatt diskusjon om barn kunne døpes. Det var vanlig praksis at hele huslyder ble døpt sammen, dette inkluderte slaver og barn. Strukturen på familien gjorde dette naturlig da det var mannen i huset som skulle ta valg for hele familien.

3.3 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg analysert hver av perikopene i Markus der barn er med i teksten. Jeg har sett på hvordan kjønn, etnisitet og sykdom påvirker fortellingene i Markus, og jeg har prøvd å si noe om hvem disse barna kunne bli definert eller assosiert som. I det neste kapitlet vil jeg nå analysere hvordan jeg tenker disse tekstene står sammen. Jeg vil fortsette og legge vekt på de perspektivene jeg har brukt i tekstanalysen og se hva som skjer når tekstene leses i sammenheng.

¹⁵⁵ Cotter "Marks Hero" s. 175

¹⁵⁶ Gundry "Children in the Gospel" s. 154 - 161

4. Analyse av tekster om barn i Markus

4.1 Analyse av barn i Markus

I dette kapitlet vil jeg se nærmere på trekk og tendenser fra de tekstene jeg jobber med. Jeg vil prøve å se om det er noen tendenser i fortellingene som gjør at vi kan forstå noe mer om hvem disse barna var, og hvordan vi kan forstå dem i dag. For å gjøre det fortsetter jeg med å se etter dem som barn, og spesielt legge vekt på kjønn, etnisitet og sykdom

Barna i Markus blir nevnt med kjønn fire ganger, Jairus' datter, den besatte sønnen, Herodias datter og den syrisk-fønikiske datteren. I de fortellingene der barnets kjønn ikke er med er i 9, 33-37 og 10, 13-16. Jeg har derfor delt dette kapitlet i tre: tekster om jentene, den besatte gutten og "barnet" til slutt. Jeg har valgt å dele etter kjønn, fordi dette er det synligste og mest konkrete og jeg tror det gjør det lettere å identifisere andre kategorier barna preges av.

4.2 Jenter i Markus

Jeg vil starte med å se på tekstene om Jairus' datter og den syrisk-fønikiske kvinnens datter da disse fortellingene har flere fellestrekk. Begge er helbredelsestekster, og det er foreldre som ber om hjelp på sine døtres vegne. Tekstenes synlige ulikheter handler om status, kjønn på foreldre og etnisitet. Jeg vil derfor se videre på hva disse likhetene og ulikeheten gjør med tekstene. Til gruppen av tekster om jenter hører også Herodias datter med. Denne teksten er så ulik de andre tekstene om jenter at jeg behandler den for seg.

4.2.1 Helbredelse av jenter i Markus

Markus' første fortelling om barn er Jairus' datter. I denne teksten får vi ikke noe innblikk i hvem datteren er, eller hva som har feilet henne før Jairus oppsøker Jesus. I teksten får vi vite at Jairus er en synagogeforstander, og at Jesus snakker til en folkemengde. Datteren omtales av Markus i flere ulike termer, lille datter, lille jente, lite barn. Alle disse termene er på tvers av hennes alder, da vi får vite at hun er tolv år, og i følge religiøse ritualer og romersk lovgivning ble regnet som voksen. Dette skulle ført til en eventuelt større selvstendig rolle. Jeg har derfor tenkt at hennes status som lite barn kanskje kan si noe om at hun er syk eller knyttes til hennes kjønn.

Teksten viser oss at hennes far er av høy status og taler til Jesus som en med større autoritet.¹⁵⁷ Datteren regnes fortsatt under sin fars status, og dermed kan vi vite at hun er ugift. Dette er med på å danne et bilde av at hun som barn og jente ikke er den sentrale i fortellingen, fordi Jairus' tro på Jesus som en profet eller lærd er det viktigste.

Jairus blir møtt av Jesus på en måte som indikerer at fortellingen om datteren har en sentral rolle i å formidle et bilde av Jesus som noe større enn profet. Midt i fortellingen om Jairus' datter kommer det en fortelling om hvordan Jesus blir stoppet av en dame som har blødd i tolv år, og sammenhengen mellom Jairus' datter og denne damen kan være kjønn eller sykdom, men mest av alt virker dette avbruddet som et narrativt grep for at Jesus skal bruke så lang tid til datteren at han ikke når henne før hun er død.¹⁵⁸

Det er også en likhet mellom disse to tekstene ved tallet tolv. Jairus' datter som er tolv år og damen som har blødd i tolv år. Denne narrativen som består av to fortellinger gjør at tallet tolv kommer tydeligere frem. Tallet tolv kan ha en symbolsk mening, og det kan være en analogi til Jesu virke blant jødene. Det kan være at tolv skal være en analogisk referanse til Israels tolv stammer.¹⁵⁹ Hvis dette er budskapet leser jeg tallet tolv som et symbol på at Jesus er kommet til jødene for å helbrede folket, og datteren blir symbolet på de tolv stammene i Israel som Jesus er kommet til. Datteren kan og være et symbol på Jerusalem, som i de gammel testamentlige skriftene ofte omtales som et lite barn.

En slik lesning anser jeg som helt grei å forsvare. Det er likevel noe jeg stiller spørsmål ved: Hvis Markus er skrevet til forfulgte kristne i det romerske riket er det ikke først og fremst jødene denne teksten er skrevet til eller lest av, det er romerne. Da er det kanskje ikke like kjent eller sannsynlig med en naturlig assosiasjon til de jødiske tankene om Israels tolv stammer?

¹⁵⁷ Hartvigsen, K (2009) *Prepare the Way of the Lord; Towards a Cognitive Poetic Analysis of Audience Involvement with Characters and Events in the Markan World* Doktoravhandling Oslo, Universitetet i Oslo s.264

¹⁵⁸ Hartvigsen *Prepare the Way* s. 270

¹⁵⁹ Dube, M. W. (2004) "Talitha Cum! A Postcolonial Feminist & HIV/AIDS Reading of Mark 5:21 – 43" i Kanyoro, M. og Dube, M. W(red) *Grant Me Justice! HIV/AIDS and Gender readings of the Bible* Pietermaritzburg, Sør Afrika: Cluster Publicationss. 126

Jeg anser det derfor for å være mer sannsynlig at romerne ville hørt noe av det samme som jeg finner underlig, nemlig at jenta er tolv år, men ses på som et lite barn. En jente på tolv var gifteklar og hennes underdanighet i hierarkiet skulle ikke tilsi at hun skulle benevnes i spedbarns former. Her tenker jeg at teorien om at Jairus' datter er i en overgangsfase er det som lettest kan identifiseres av de romerske tilhørerne.¹⁶⁰

Det kan og være at datteren blir omtalt som et lite barn, eller opptrer som fraværende i teksten fordi kombinasjonen av hennes sykdom og kjønn gjør henne liten. Hun blir ikke ansett som over den farlige fasen der barn gikk fra å være barn til voksen. Hun kan og ikke ha vist tegn til utvikling slik det var krevd før en ble anerkjent som voksen.

Fordi vi ikke kan vite sikkert om det var grekere, romere eller jøder som var den primære gruppen teksten henvente seg til kan vi ikke vite om tallet tolv gav assosiasjoner til Israels stammer eller til datterens liminalfase, eller om teksten kan ha en dobbel mening.

Fortellingen i 7, 24 om datteren som er besatt av en uren ånd er også en tekst der en forelder ber om hjelp av Jesus for sin syke datter. Vi får aldri i denne teksten vite hvordan datterens besettelse arter seg, og Jesus møter henne aldri. Det virker som hovedtemaet er morens bønn om helbredelse fra Jesus, og Jesu fokus på hennes etnisitet. Det blir tydelig at morens etnisitet som ikke-jøde blir viktig i møte med Jesus. Det at datteren er besatt av en uren ånd, kan henseile på hennes etnisitet som ikke-jøde.

Jairus' datter og den syrisk-fønikiske kvinnens datter har en markant forskjell i hvordan teksten fremstiller foreldrenes møte med Jesus, og hvordan Jesus opptrer i forhold til foreldrene og dermed også deres døtre. Det ser ut som Jairus som mann og med status i samfunnet kommer til Jesus med stor tro på at han kan gjøre noe for datteren, mens kvinnen kaster seg for Jesu føtter og ber om at Jesus må gjøre datteren frisk. Jairus ber Jesus bli med for å røre ved datteren, mens den syrisk-fønikiske kvinnen aldri ber om at han skal komme for å gjøre det, og får aldri en slik mulighet.

¹⁶⁰ Se tidligere i denne oppgaven s. 35

Jesu svar til den syrisk-fønikiske kvinnes bønn kommer uten at Jesus noen gang ser datteren. Han svarer heller med en henvisning til morens etnisitet og hennes plass i det som er blitt tolket som et hierarki mellom jøder og ikke-jøder. Når Jesus sammenligner moren med hundene velger hun å svare Jesus med en erfaring fra dagliglivet: hundene får spise restene som småbarna kaster på gulvet. Denne erfaringen er det som utløser Jesu ord om at kvinnen skal gå hjem, for datteren er frisk.

Dette er den eneste helbredelsen i Markus der Jesus ikke tar på den syke.¹⁶¹ At dette skulle skje med en datter av en kvinne som er ikke-jøde er mest sannsynlig mer spesielt enn vi får inntrykk av.¹⁶² Det etniske perspektivet i denne teksten skal ikke undervurderes og virker sammen med kjønn. Teksten er bygd på at etnisitet betyr noe, og ikke at datteren er syk. At datteren er besatt av en uren ånd understreker betydningen av etnisitet.

Teksten kan ses på som et uttrykk for Markus' poeng om at alle former for undertrykkelse og marginalisering er uforenelig med Guds rike.¹⁶³ Denne lesningen som tolker Markus som maktkritisk kan virke for enkel. Datteren er helt usynlig i teksten, men jeg finner ingen indikator på at Jesus mener at moren skulle ha hentet datteren, eller at han ville bli med for å røre ved datteren slik han gjør som svar på Jairus' forespørsel. Jesus virker rett og slett mer interessert i morens etnisitet, og grunnlaget for hvorfor hun spør Jesus om hjelp, enn i datteren selv.

I tekstene om Jairus' datter og den syrisk-fønikiske kvinnen er tro en av fellesnevnerne. Begge foreldrene blir testet på sin tro av Jesus og han demonstrerer sine evner til å helbrede deres barn. For Jairus virker det som det er viktig at Jesus rører ved hans datter, mens Markus aldri indikerer at dette er viktig i møte med den syrisk-fønikiske kvinnens datter. Dette er til tross for flere likhetstrekk, to veldig forskjellige tekster og kan ikke brukes til å si noe om Jesu holdninger til barn generelt. Det disse to tekstene viser sterkest er hvor ulikt Jesus reagerer i tilsynelatende like situasjoner. Dette underbygger at det handler om forholdet mellom kjønn og sosial posisjon på foreldrene, samt etnisitet og religion.

¹⁶¹ Dette er i følge Lindboe, men jeg finner at Jesus blant annet ikke rører den besatte mannen i Mk 5,1-20

¹⁶² Lindboe, I. M. (2009) "Barn i evangeliene" i Sandnes, K.O, Skarsaune, O. Aasgaard, R. (red) *Når jeg så skal ut i verden : barn og tro i tidlig kristendom* Trondheim: Tapir akademiske forlag s. 106

¹⁶³ Lindboe "Barn i evangeliene" s. 106

Utgangspunktet for Jesu møte med døtrene er ulikt. Jairus' datter er nær døden, mens hedningkvinnens datter er besatt av en uren ånd. Etnisitet som tema i teksten om Jairus' datter er ikke like tydelig markert, men vises gjennom det vi kan vite om Jairus. Perspektivet på sammenhengen mellom sykdom og ensomhet kommer også i disse tekstene frem. Den syrisk-fønikiske kvinnen virker alene og ensom i sin situasjon med en syk datter, mens Jairus' datter står i et felleskap med mange som sørger over henne når de tror hun er død. Inntrykket i tekstene blir derfor totalt ulikt av disse jentene.

4.2.2 Herodias datter

Teksten om Herodias datter skiller seg ut i Markus. Det er døperen Johannes' død som tolkes som det sentrale fra evangelisten, og Jesus er ikke med. Datterens rolle i denne fortellingen er likevel ikke ubetydelig, og jeg vil derfor se nærmere på henne. Janice Anderson sier om denne teksten at

”This story of the dancing daughter embodies a male construction of female gender. It has been a fertile site for further male construction”.¹⁶⁴

Dette utsagnet sier noe om hva som er spesielt med denne teksten. Den er en av de tydeligste tekstene i Markus på hvordan kvinner, her ved Herodias og datteren, blir sett på som den andre, som annerledes. Flere teologer har brukt denne teksten som et utgangspunkt for å bekrefte sitt syn på kvinnen som ansvarlig for synd, ved sex og død. En annen vinkling er å se denne teksten som et eksempel på en uskyldig datter som blir brukt av sin korrupte mor.¹⁶⁵

Teksten er blitt tolket til at dette er Herodias og datterens ansvar, og at Herodes ikke hadde noe annet valg.¹⁶⁶ Hvis Herodes anså Johannes som en hellig mann lurer jeg på hvorfor han satte Johannes i fengsel og ikke kunne bryte løftet sitt til Herodias datter. Spørsmålet om hvorfor det blir datterens avgjørelse at Johannes skal dø blir stående uten svar. Det er ikke noe i teksten som peker på hva som får Herodes til å ta denne avgjørelsen.

¹⁶⁴ Anderson, J (2008) “Feminist Criticism, The dancing daughter” i: Anderson, J.C og Moore, S.D (red) *Mark and method : new approaches in biblical studies* Minneapolis : Fortress Press, 2.utg s. 123

¹⁶⁵ Anderson “Feminist criticism” s. 123, Noe av det interessante i denne teksten er at den fortelles fra Herodes perspektiv, og at Herodes selv tar skylden for at Johannes måtte dø. Det er Herodes som har satt Johannes i fengsel og går med på å halshogge han

¹⁶⁶ Ingen av disse tolkningene gir et positivt bilde av det kvinnelige kjønn, og er med på å skape en fortelling om hvordan kvinner er opphavet til ”den store synd”. I denne fortellingen er det ikke nok med at datteren danser, av noen hevdet å være erotisk. Eller at moren ber om at døperen Johannes må dø. Som kvinner blir de stående som symboler på alt dette. Den enkle slutningen dette kan føre til er at kvinner er fristerinner som mannen må passe seg for, og at straffen for ikke å gjøre dette er døden.

Igjen kan det bare tenkes hva som skjedde før bursdagsbanketten til Herodes og hva forholdet mellom Herodes, Herodia og datteren egentlig er. Herodias som dronning har ingen makt til å be om Johannes' halshogging, og hun er helt avhengig av at Herodes går med på dette. Virkningshistorien til denne teksten har lagt opp til at det er Herodias utspekulerte plan å bruke datteren til å få viljen sin. Herodes tilbyr datteren halve kongeriket hvis hun ønsker det. Det kan virke merkelig at en dans i en bursdagsbankett skal fremkalle slike løfter, og derfor mener jeg at må handle om noe mer enn bare en dans. Teoriene rundt denne teksten har handlet om at datteren danser erotisk og slik trollbinder Herodes til å gjøre akkurat slik hun ønsker. Igjen blir det tydelig hvordan denne teksten forteller oss som lesere i dag hvordan kjønn har vært konstruert og tenkt av menn gjennom tidene.¹⁶⁷

Datteren omtales som κοράσιω, ung jente, og er det samme som brukes om Jairus' datter i 5.41-42. Ordet brukes i Septuaginta til å beskrive den fremtidige Dronning Esther, og andre pene jenter som er fremtidige bruder. Det greske ordet som brukes for gjestenes behag over datterens dans er *aresen*.¹⁶⁸ I Det nye testamentet brukes ordet om å gjøre noen glad, eller noe som behager andre og inneholder ikke noen referanser til seksuell nytelse eller behag.¹⁶⁹ Dette gjør det vanskelig å tro at det er en erotiske dans som trollbinder mennene til å gjøre noe de egentlig ikke ville gjort. På et vis frikjenner dette de kvinnelige skikkelsene for beskyldningene om å være fristerinner. Da står teorien om Herodias utspekulerte plan for å få sin vilje gjennom sin datter igjen.¹⁷⁰

Herodes viser i dette hvordan han er mer villig til å dele sin makt med sin (ste)datter en sin kone, og som en eldre kvinne har Herodias mistet all sin makt og er tvunget til å handle gjennom sin datter.¹⁷¹ Noe interessant med Herodias datter er at hun på tross av sin forespørsel fremstår med et barns uskyld og lydighet mot sine foreldre.

¹⁶⁷ Her er kvinnen den store fristerinnen som gjør at mannen mister sin egen vilje og fornuft. Som det motsatte svaret kan det være Herodes velvilje mot Johannes som gjør at han halshugger Johannes, da han må beskytte han mot Herodias. Glancy "Unveiling maculinity" s.50

¹⁶⁸ ἡρεσεν som betyr behage har seksuell konatasjon i Septuaginta, og Miller hevder derfor at dette er grunnlaget for at Herodias datter danser en erotisk dans, og er slik uenig med Anderson. Miller *Women in Mark* s. 79

¹⁶⁹ Anderson "Feminist criticism" s.121

¹⁷⁰ Anderson "Feminist criticism" s.121

¹⁷¹ Miller *Women in Mark* s. 79

Datteren reflekterer bare morens ønske.¹⁷² Datteren i denne narrativen brukes bare som en brikke i det som ser ut som et spill om makt mellom hennes foreldre. Hun er bare middelet som både Herodes og Herodia bruker for å beholde sin status, hver på sitt vis. Datteren er avhengig av sine foreldre og er lydige mot deres ønsker, og hennes handling er bare et resultat av de valgene hun stilles ovenfor.

Av alle tekstene i Markus om barn er dette det eneste barnet som fremstår som levende. Dette er en datter som danser, samtaler og fremstår som aktiv i handling. Hun er verken syk eller døende. Datteren blir tydelig markert ved sitt kjønn, men kategoriene etnisitet og sykdom blir ikke like tydelig som med Jairus' datter og den syrisk-fønikisk datteren. Herodias datter har det til felles med både Jairus' datter og den syrisk-fønikiske datteren at de befinner seg i en mellomposisjon, en overgang. Ikke bare abstrakt i henhold til handlingen som skjer, men og slik de knyttes sammen språklig av Markus, ved bruk av felles benevnelser og et inntrykk av å være rundt den samme alderen. Herodias datter er mer aktiv enn begge de syke døtrene.

Miller ser en annen sammenheng mellom de tre døtrene og sier:

“Just as children may be possessed by evil spirits, they may also act in the power of evil desire.”¹⁷³

Miller knytter Herodias og hennes datter til å handle ut fra begjær og ondskap, i motsetning til den syrisk-fønikiske kvinnen og Jairus som bare ønsker helbredelse for sine barn – som er besatt av ondskap. Narrativen portreterer da forholdet mellom foreldrene og barna ulikt. Jairus ber Jesus om helbredelse for sin syke datter, men Herodia ber datteren utføre en handling for sin egen vinnings skyld¹⁷⁴.

¹⁷² I den patriarkalske strukturen var det vanlig at kvinner uten formell makt brukte sin makt indirekte på sine menn, ved å behage dem eller få dem til å gjøre som de ville. Da var det mannen som sto for maktutdøvelsen, og det var en kvinnes eneste sjanse for å oppnå noe. At Herodias ønsker Johannes av veien legger ikke teksten skjul på, og dette kunne være hennes eneste sjanse for å oppnå dette. Anderson “Feminist criticism” s. 129

¹⁷³ Miller *Women in Mark* s. 81

¹⁷⁴ Miller *Women in Mark* s.81

4.3 En besatt gutt

Den fjerde teksten om et barn i Markus er fortellingen om gutten som er besatt av en uren ånd i kapitel 9. I motsetning til de andre helbredelsestekstene av barn i Markus får vi i teksten om den besatte gutten ikke vite noe om etnisitet. Det virker heller ikke som Jesus er opptatt av farens etnisitet, i motsetning til den syrisk-fønikiske kvinnen. En uren ånd er flere steder i Markus knyttet til ikke-jøder, men også til Guds kamp mot djevelen.¹⁷⁵ Denne urene ånden gjør gutten døv og stum og tolkninger av dette har knyttet disse symptomene til epilepsi. Hvis det er epilepsi gutten har er det en uren ånd som vises som en sykdom han blir helbredet av. Denne teksten har noen særtrekk når det kommer til helbredelse.

Gutten i teksten blir omtalt i relasjon til sin far, han er et barn og en sønn. De fleste helbredelsestekster omtaler den syke uten noen relasjoner – dette kan komme av at det å være syk besto normalt i å være ensom. Syke ble utstøtt av samfunnet, mens denne gutten kommer til Jesus ved hjelp av sin far.¹⁷⁶ Det andre er at disiplene har prøvd å helbrede gutten i Jesu fravær, uten å ha klart det. Ånden farer ut av gutten på Jesu befaling. Dette markerer Jesu særstilling i forhold til disiplene. Fra øyenvitners ståsted kan denne teksten også virke mer som en tekst om en dødsoppvåkning, lik Jairus' datter, enn helbredelse. Det andre interessante med denne teksten er betegnelsen på sønnen. Han omtales som et barn, men faren spesifiserer at han har hatt denne lidelsen "fra barndommen av". Altså kan han ikke være et ungt barn.

Mercer mener at Markus kan bli lest som en sosial-politisk motfortelling, og denne sønnen kan leses som metafor på Jesu kommende oppstandelse. Det er farens tro og vilje til å hjelpe sønnen som bidrar til at gutten blir frisk, slik Gud skal reise Jesus opp i oppstandelsen. Da blir det et poeng at Markus bruker et barn og en sønn som blir helbredet. Hvis denne teksten skal leses som et frempek på Jesu egen død og oppstandelse er det kanskje ikke uten grunn at etnisitet var lite relevant. Fortellingen skal bare bidra til å si noe om den kommende oppstandelsen og Jesu makt til å helbrede.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Rhoads "Social Criticism" s. 171

¹⁷⁶ Lindboe "Barn i evangeliene" s. 104

¹⁷⁷ Sitert i Lindboe "Barn i evangeliene" s. 104

Det er likevel viktig å spørre om ikke denne teksten bidrar til å tenke kjønn og makt som perspektiver hos Markus. Hva hvis farens etnisitet er irrelevant bare på grunn av hans kjønn? En mann har makt, og posisjon i det patriarkalske systemet. Slik den romerske lovgivningen var kunne en far bestemme alt over sitt barn, liv eller død.

Denne faren blir av Jesus bare gitt beskjed om å tro som eneste betingelse for helbredelsen. Slik kan vi også se hvordan foreldrenes posisjon speiler barnets status og posisjon. Jesus stiller ingen spørsmål til faren slik han gjør ved den syrisk-fønikiske kvinnen, men lar helbredelsen skje ved farens svar ”Jeg tror – hjelp meg i min vantrø”. Helbredelsen av denne gutten kan også være et ”medlidenhetsunder”,¹⁷⁸ en handling gjort som svar på farens desperasjon over sin syke sønn.

Forholdet mellom en far og sønn ble ansett som den viktigste sosiale relasjonen i den gresk-romerske antikken. Og dette er den eneste fortellingen om barn i Markus der dette portretteres. Farens avhengighet av sønnen blir tydelig i det farens desperasjon over å kunne miste sin sønn blir det fremtredene i fortellingen. Det er meget mulig at faren var genuint glad i sin sønn, men hans avhengighet av sønnen må likevel ikke undervurderes.

4.4 To tekster om ”barnet”

De to siste tekstene i Markus der barn er omtalt er de barna vi ikke får vite noe om. Har de tidligere barna var anonyme og usynlige i teksten, er disse barna totalt fraværende i beskrivelse. Teksten i 9, 33-37 handler bare om et barn som blir satt i sentrum av disiplene, og i 10,13-16 møter vi barn som blir båret til Jesus, uten at de settes inn i noen som helst sammenheng til foreldre eller et annet type felleskap. Barna i disse to tekstene blir derfor stående som ”barnet”, i gåseøyne fordi det ikke er noe barn, det er ingen aktivitet, det er ingen tilhørighet, og det er ingen indikasjon på at det er et barn der i det hele tatt.

Det er disse barna Jesus setter i sentrum og viser frem som forbilder. Disse barna har ingen barnlige funksjoner, men settes som motsetninger til disiplenes oppførsel. I kapitel 9 har disiplene diskutert hvem som er størst og skal sitte nærmest Jesus, og i kapitel 10 vil disiplene utøve makt ved å bestemme hvem som skal nå frem til Jesus.

¹⁷⁸ Lindboe ”Barn i evangeliene” s. 105

Jeg tenker derfor at Jesu ord blir maktkritikk av disiplene. I disse tekstene blir ingen av de tidligere kategoriene som kjønn, etnisitet eller sykdom sentrale. Alle disse kategoriene er totalt fraværende i Markus' beskrivelse. På et vis kan en få inntrykk av at dette er nøytrale barn, de er ikke syke, de er ikke kjønnnet og de hører ikke til i noe felleskap eller etnisk gruppe, de er bare barn. I disse tekstene kan det tenkes at tilhørernes bilde av barn derfor får lov å leve fritt i tolkningen av hva disse tekstene skal kommunisere. Dette krever av lesere i dag mer fortolkning og forståelse av tekstens opprinnelse.

Forsøk har blitt gjort på å tolke denne teksten i kapitel 10 ut fra ulike perspektiver, men i de fleste kommentarer kommer det tydelig frem at de egentlig ikke vet. Foruten informasjonen om at noen kommer med barn til Jesus for at han skal røre ved dem får vi ikke vite hva de tenker, hører eller føler. Teksten har en fortellerstemme som opptrer nøytralt i forholdet til alle aktørene. Teksten oppfattes rett og slett som et objektivt referat av en hendelse som kunne skjedd på hvilket som helst torg.

Denne objektive fortellerstemmen i teksten kan skape en identifikasjon hos tilhøreren i det at handlingen er så generell at det kunne vært hvem som helst. All gjenkjennelse overlates til den som hørte teksten, og det som oppleves som objektivt gir rom for en subjektiv tolkning – et rom til eget liv og erfaring.¹⁷⁹

Selv om tekstene kan være et innlegg for en teologi som setter barnet i sentrum, må det her tas høyde for det vi kan vite om det antikke barnet. Det antikke barnet var ikke ansett for å være forbilde for noe mer enn uvitenhet.

Skulle barnet gjenspeile menighetens problemer, er det særdeles utfordrene når barnet blir forbilde. Det greske ordet *παίδιον* er et substantiv som kan skape assosiasjoner tilbake til barnet som settes i sentrum i 9,36-37. Da blir disse to tekstene knyttet til disiplenes reaksjon, og det vil være forventet at de gir et svar til Jesus. Igjen er det ikke barna som står i sentrum, men disiplene og deres autoritet og makt.

¹⁷⁹ Hartvigsen *Prepare the Way* s. 399

Ved å bruke dette ordet igjen kan det også skapes en gjenkjennelse fra de tidligere fortellingene om barn der ordet *παιδίον* brukes, noe som skaper et mer mangfoldig bilde av barn og inkluderes ulike typer barn. Da blir teksten med ett litt mer spennende å lese. Da er det fort ikke en stereotypi av barn som Jesus viser frem, men syke, besatte og (u)skyldige barn. Da blir de fire fortellingene om barn før disse tekstene om ”barnet” med på å skape et ambivalent forhold til barn, og underbygger at det ikke er noe idealistisk bilde av barn som fremvises.

Teksten i 10, 13-16 er en tekst der det greske ordet *paidion* kunne vært ført tilbake til *pais*, et ord som også ble brukt for slave. Det kan derfor være slaver som blir brakt til Jesus.

Uavhengig av om det er slaver eller små barn som bringes til Jesus kan vi vite at det er noen med lav status, noen som regnes som verdiløse og som disiplene ikke vil skal ha tilgang til Jesus.¹⁸⁰

Jesus drar i denne teksten også Guds rike inn i fortellingen, og dette kan være med på å skape rom for tolkningen om at dette er en tekst som også sier noe om at ingen mennesker, ingen autoriteter eller institusjoner kan være med å sette opp sperrer for Guds rike. Barna som bringes til Jesus anses som verdiløse, og disiplene blir de som sperrer veien for dem til å nå Jesus.

4.5 Oppsummering: Barns funksjon i Markus

Det er flere tydelige likhetstrekk mellom de tekstene der barn blir helbredet. Det synligste er foreldrenes rolle, terminologien som brukes om barn, Jesu subjektstatus og fokuset på tro.

Tro som tydelig faktor i disse tekstene kommer i fortellingen om Jairus (5,36), og faren (9,14-29) som får ganske likt svar av Jesus: vær ikke redd, bare tro. Den syrisk-fønikiske kvinnen blir også testet av Jesus i sin tro, noe som skaper fellesnevneren mellom tro og helbredelse.

Det er og en sammenheng mellom faren og den syrisk-fønikiske kvinnens erkjennelse av egen betydningsløshet og som objekter for å tro at de også er kapable til å styrkes i tro. Jesu styrke blir slik utløst i menneskets erkjennelse av hjelpeløshet. Tekstene om helbredelse har likhetstrekk med tekstene om ”barna”, der temaet tydelig er tro. Markus skrev tydeligvis disse tekstene for å skape tro.

¹⁸⁰ Corley, K. E. (2002) “Gender and Class in the Teaching of Jesus” i *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins* Santa Rosa: Polebridge Press s. 66

I tidligere kapitell nevnte jeg hvordan Markus mest sannsynlig skrev sitt evangelium for å overbevise om at Jesus var Guds sønn, og døde på korset¹⁸¹. Markus kan ha brukt barna til å understreke at Jesus var større enn en profet og med større autoritet.

Teksten om Herodias datter passer ikke inn i dette bilde av barna som er avhengig av Jesus, blir helbredet eller opptrer som forbilde. Herodias datter er en fortelling om et barn som oppleves som problematisk, utfordrende og ubehagelig. Her er det ingen elementer av sårbarhet som kommer frem i fortellingen, og det virker som datteren bare brukes som en brikke i en komplisert fortelling om vanskelige familieforhold, makt og misbruk. Det er likevel noe i denne fortellingen som kan virke frigjørende for barn og bilde av barn. Dette er det barnet som tross sin tillit til foreldrene blir en del av en fortelling der utfallet ikke er ideelt. Det skapes ikke noe positivt bilde av barn og foreldre. I motsetning til de andre fortellingene om barn skapes det ikke et uoppnåelig ideal, men en fortelling om det som også kan være vanskelig i et barns liv. Det er en fortelling som noen barn kan gjenkjenne sin erfaring i.

Et av likhetstrekkene ved helbredelsestekstene av barn i Markus er barnas relasjon til noen. I tre av tekstene består relasjonen til en forelder som igjen står i et større felleskap. Det er foreldrenes tro på Jesus som kommer til uttrykk, og aldri barnas. Barna har ingen stemme i disse tekstene og fremstår som anonyme og usynlige. Alder virker ikke som et tydelig tegn på forskjellsbehandling av disse barna, da det kun er Jairus' datter som omtales med alder. Det er derimot tydelig at kjønn og etnisitet spiller inn i Jesu reaksjoner på foreldrene, og i forhold til barna og deres sykdom. Likevel skjer det ikke at Jesus ikke helbreder noen av barna. Jesus forlater ingen i sin lidelse, selv om diskusjonen med hedningkvinnen kan få leseren til å lure på om Jesus vil hjelpe datteren. Men han gjør det til slutt, og hun blir frisk.

I Markus er det unntaket mer enn regelen at menneskene Jesus møter blir identifisert med etnisitet. Selv om etnisitet sjeldent blir brukt som identitetsmarkør skapes det et skille i Markus som får leseren til å forbinde jøder med "Israels barn" og hedninger med "hunder" som i 7,27.¹⁸² Derfor er det interessant at den ene av de tre tekstene så tydelig legger vekt på etnisitet. Den andre faktoren kjønn ser ut til å henge sammen med kategorien etnisitet. Det ser ut til at spørsmålet om makt og status blir en fellesfaktor der disse tekstene opererer ulikt.

¹⁸¹ Tidligere i denne oppgavens kapitell 1 og 3.

¹⁸² Iverson *Gentiles in the Gospel* s. 104

Moren møter ikke samme velvillighet hos Jesus som de to fedrene. Hvis det er slik at Markus ønsker å fremstille Jesus som en som er på de marginaliserte og undertryktes side bidrar disse tekstene til å gi det motsatte inntrykket. Menn har rett og slett mer makt og posisjon. Sett i sammenheng med Herodias behov for å nå frem gjennom sin datter for å få sin vilje innen patriarkatet, gir dette tekstutvalget et bilde av kvinner med liten makt og myndighet.

5. Avslutning

Jeg har i denne oppgaven prøvd å vise noe av hvordan tekster om barn i Markus kan forstås og tolkes. Jeg har lest dem hver for seg, og sammen – og i kontekst med Markus. Mitt prosjekt fra starten av har vært å undersøke Jesu holdninger til barn og barndom presentert i Markus. Jeg har prøvd å se hva det er som skjer når tekstene leses i sammenheng med antikkens barnesyn, og hvordan tekstene står i en jødisk kontekst.

I oppgaven har jeg prøvd spesielt å se etter kategoriene kjønn, etnisitet og sykdom som ligger i disse tekstene. Mye av sekundærlitteraturen er opptatt av kjønnsperspektivet, etnisitet i tekstene eller barna i Markus generelt. Jeg har prøvd å se hva som skjer med disse tekstene når alle kategoriene leses sammen. Og kanskje er ikke fortellingene så frigjørende som vi først trodde? Kvinnen blir stemplet av sin etnisitet, Jairus' datter er under sin far og opptrer ikke som et subjekt. Herodias datter blir brukt i et maktspill iscenesatt av voksne.

Det er en sammenheng mellom barna i Markus, som uttrykkes gjennom språk, roller og status. De to siste perikopene jeg leser skiller seg slik ut, da barna ikke går inn i noen kategori, og brukes som symbol eller metafor for barn. Jeg tenker at tekstene i Markus om barn er et av bidragene til å forstå hvordan barn ble forstått, men gir ikke hele bildet av de forestilingene som eksisterte i antikken.

Så hva har dette lært meg om barn i Markus? For det første at barn er en sammensatt gruppe. I Markus er barn anonyme, de er en del av voksnes spill, de er helt avhengige av sine foreldre, noen gir oss store spørsmål, andre skjønner vi ikke, og barna er syke. Dette tenker jeg at Markus presenterer oss for: Ikke et ensidig bilde av barns rolle, men et mangfoldig spekter av barn.

I slutfasen av denne oppgaven har *Journal of Child and Religion* publisert en artikkel av Bonnie Miller-McLemore som stiller noen av de samme spørsmålene som jeg gjør. Hun har kjent på ubehaget over det positive barnesynet vi hele tiden presenteres for innenfor teologien, og har ikke selv opplevd disse tekstene så positivt.¹⁸³

¹⁸³ Miller-McLemore, B. "Jesus loves the little children?" publisert 4. Okt 2010

Hennes poeng er tydelig: Jesus brydde seg ikke spesielt om barns status. Han oppfordret disiplene og alle hans etterfølgere om å forlate sin familie og følge han, noe som også inkluderte å forlate koner og barn. Det andre poenget hennes er hvordan samfunnet i dag er opptatt av barns status, som subjekter, som individer som skal vernes. Det er dette som har fått teologien til å sette fokus nettopp på barn. Hennes poeng er at interessen for barn i de bibelske tekstene er i samsvar med det som skjer ellers i samfunnet hvor barn settes i fokus, men at hun ikke finner grunnlag for denne optimismen i tekstene.

Selv har jeg i denne oppgaven konkludert med at Jesus i Markus ikke var spesielt opptatt av barn. Markus sier aldri noe om Jesu egen barndom, og i møte med barn er det ikke sagt at Jesus viser til seg selv som barn. Markus nevner aldri de koner og barn disiplene måtte forlate. De forblir bare en del av den gruppen som stigmatiseres, marginaliseres og gjøres usynlige i tekstene. Markus er derfor ikke mer positiv til barn enn det vi ellers finner i litteraturen fra den antikke perioden. Markus viser noe av den samme ambivalensen som de antikke kildene, men han avslutter sine fortellinger om barn med at Jesus setter barna i sentrum, og sier de skal komme til ham.

Barn på Jesu tid var sett på som svake og dumme, men også verdifulle, som en gave fra Gud, som var foreldrenes ansvar. Barna var også sterkt utsatt for sykdom, og mange døde tidlig. Tekstene om ”barnet” er et sted der vi kan finne bekreftelse og belegg for at ikke bare barn, men alle mennesker uavhengig av status har en plass i Guds rike. Så kanskje må vi bare ta hele konteksten på alvor, hele bilde av barn som sårbare, svake, dumme, uviktige, utsatte, men også elsket og beskyttet og kategorisert ut i fra kjønn, etnisitet, alder og helsetilstand. Det er til dette mangfoldet av mennesker Jesus sier ”Kom til meg, og hindre dem ikke”.

6. Litteraturliste

Anderson, J (2008) “Feminist Criticism, The dancing daughter” i: Anderson, J.C og Moore, S.D (red) *Mark and method : new approaches in biblical studies* Minneapolis : Fortress Press, 2.utg

Bakke, O.M (2005) *When children became people. The Birth of Childhood in Early Christianity* Minneapolis: Fortress Press

Barton, S. C (1992) “Jesus – friend of little children? – The Contours of Christian Education” i: J. Ashely og D. Day(red) *The contours of Christian education*. Great Wakering, Essex: McCrimmons

Berryman, J (2009) *Children and the Theologians: Clearing the Way for Grace* Harrisburg, PA : Morehouse Publishing

Buell, D. K (2005) *Why this new race; ethnic reasoning in early Christianity* New York; Columbia University Press

Burke, T. J. (2003) *Family Matters, A Socio-Historical Study of Kingship Methaphors in 1 Thessalonians* Journal for Study of New Testament Supplement Series London: T&T Clark International

Collier, J. (red) (2009) *Toddling to the Kingdom* London: The child Theology Movement Limited

Collins, A. Y (2007) *Mark: A commentary Hermeneia : a critical and historical commentary on the Bible* Minneapolis:Fortress Press

Corley, K. E. (2002) “Gender and Class in the Teaching of Jesus” i *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins* Santa Rosa: Polebridge Press

Cotter, W (2001) "Mark's Hero of the Twelfth-Year miracles: The healing of the woman with hemorrhage and the raising of Jairus daughter, Mk 5,21 – 43" i: Levine, A-J. Blickenstaff, M. (red) *Feminist companion to the New Testament and early Christian writings* Sheffield, England: Sheffield Academic Press

Dewey, J (1994) "The Gospel of Mark" i: Schussler Fiorenza, E.(red) *Searching the Scriptures Volume 2: A Feminist Commentary*. New York: Crossroad

Dube, M. W. (2004) "Talitha Cum! A Postcolonial Feminist & HIV/AIDS Reading of Mark 5:21 – 43" i Kanyoro, M. og Dube, M. W(red) *Grant Me Justice! HIV/AIDS and Gender readings of the Bible* Pietermaritzburg, Sør Afrika: Cluster Publications

Francis, J (1996) "Children and childhood in the New Testament" i: Barton. S.C(red) *The family in theological perspective*, Edinburgh, Scotland: T&T Clark

Freedman, D. N (1992) *The Anchor Bible dictionary Volume 3* New York: Doubleday

Glancy, J. (1994) "Unveiling Masculinity. The Construction of Gender in Mark 6:17-29" i *Biblical Interpretation 2* E.J. Brill

Gnanadason, A. (2001) "Jesus and the Asian Woman: A post-colonial look at the Syro-Phoneician Woman/Canaanite Woman from an Indian Perspective i Studies" i *World Christianity 7* Edinburgh University Press

Gundry, R. H (2000) *Mark : a commentary on his apology for the cross* Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co.

Gundry, J. M. (2008) "Children in the Gospel of Mark, with special attention to Jesus' blessing of the children (Mark 10:13-16) and the purpose of Mark". I Bunge, M. Fretheim T. E. og B. R. Gaventa (red). *The child in the Bible* Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co

Gundry-Volf, J. (2001) "The least and the Greatest: Children in New Testament" i Bunge M. J.(red) *The child in Christian Thought*, Grand Rapids, Michigan: Wm.B. Eerdmans Publishing Co

Ilan, T (1995) *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* Tübingen: Mohr

Iverson, K. R. (2007) *Gentiles in the Gospel of Mark : Even the dog eats under the table*. New York: T & T Clark

Harrington D. J. (red) Donahue, J. R. (2005) *The Gospel of Mark*, (Sacra Pagina Volume 2) Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press

Hartvigsen, K (2009) *Prepare the Way of the Lord; Towards a Cognitive Poetic Analysis of Audience Involvement with Characters and Events in the Markan World* Doktoravhandling Oslo, Universitetet i Oslo

Hetzser, C (2005) *Jewish Slavery in Antiquity* New York: Oxford University Press

Hookers, M. D. (1991) *A commentary on the Gospel according to St Mark* London:Continuum

Horn, C. B. and Martens, J. W. (2009) '*Let the children come to me*': *Childhood and children in early Christianity*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press

Liew, T. B. (2003) "Re-Mark-able Masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (Sad) Sum of Manhood?" i Anderson, J.C og Moore, S.D (red) *New Testament Masculinities* Semeia Studies No 45. Atlanta, Georgia. Society of Biblical Literature.

Lindboe, I. M. (2009) "Barn i evangeliene" i Sandnes, K.O, Skarsaune, O. Aasgaard, R. (red) *Når jeg så skal ut i verden : barn og tro i tidlig kristendom* Trondheim:Tapir akademiske forlag

Martin, D. B. (1995) "The Body, Disease and Pollution" i *The Corinthian Body* New Haven: Yale University Press

Miller, S. (2004) *Women in Marks Gospel* New York: T&T Clark International

Miller-McLemore, B. "Jesus loves the little children? An exercise in the Use of Scripture" publisert 4. Okt 2010 – <http://www.childhoodandreligion.com/JCR/Welcome.html>

Moloney, F. J. (2004) *Mark : storyteller, interpreter, evangelist* Massachusetts: Hendrickson Publishers,

Moore, S (2008) "Deconstructive Criticism, Turning Mark Inside – Out" i Anderson, J.C og Moore, S.D (red) *Mark and method : new approaches in biblical studies* Minneapolis : Fortress Press, 2.utg

Meyers, C. (2001) *Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books, and the New Testament* Grand Rapids, Mich. : Eerdmans

Rhoads, D, Dewey, J, Michie, D. (1999) *Mark as story: an introduction to the narrative of a gospel* Minneapolis: Fortress Press, 2. utg

Rhodes, D (2008) "Social Criticism, Crossing Bounderies" i Anderson, J.C og Moore, S.D (red) *Mark and method : new approaches in biblical studies* Minneapolis : Fortress Press, 2.utg

Vander Stichle, C, Penner, T (2009) *Contextualizing Gender in early Christian discourse – thinking beyond Thecla* Edinburg: T&T Clark International

Wainwright, E. (2006) "Telling Stories of Women healing/Healing Women: The Gospel of Mark i *Women healing/Healing Women. The Genderisation of Healing in Early Christianity*" Equinox Publishing

Weber, H-R (1979) *Jesus and the children : biblical resources for study and Preaching*
Atlanta: John Knox Press

Whith, K (2008) "He placed a Little Child in the Midst" i Bunge, M. Fretheim T. E. og B. R. Gaventa (red). *The child in the Bible* Grand Rapids: Eerdmans

Økland, Jorunn (2000) *Women in their place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* Doktoravhandling Oslo:Universitetet i Oslo

Aasgaard, R (2009) *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas* Eugene, OR: Cascade Books

Bibelverktøy:

Johnstad, G (1993) *Evangelie-Synopse, etter teksten i det norske bibelselskaps oversettelse av 1978/85 Oslo*, Det norske bibelselskap

Bibelworks Software for Biblical Exegesis & Research versjon 7.0

Novum Testamentum Graece, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 27. reviderte utgave

Det norske bibelselskap *Bibelen* utg. 2005/1985